فکشن ہاؤس کا کتابی سلسلہ (11)

سہ ماہی

# تاریخ

ایڈیٹر : ڈاکٹر مبارک علی

# مجلّہ ''تاریخ'' کی سال میں چار اشاعتیں ہوں گی


خط و کتابت (برائے مضامین)

بلاک 1، اپارٹمنٹ ایف - برج کالونی، لاہور کینٹ

فون :6665997

ای میل : lena@brain.net.pk.

خط و کتابت (برائے سرکیولیشن)

فکشن ہاؤس

18-مزنگ روڈ، لاہور

فون : 7249218-7237430

| | | |
|---|---|---|
| قیمت فی شمارہ | : | 100 روپے |
| سالانہ | : | 400 روپے |
| قیمت مجلد شمارہ | : | 150 روپے |
| بیرون ممالک | : | 2000 روپے (سالانہ معہ ڈاک خرچ) |

رقم بذریعہ بنک ڈرافٹ بنام فکشن ہاؤس لاہور، پاکستان

| | | |
|---|---|---|
| پروڈکشن | : | ظہور احمد خاں/ رانا عبدالرحمٰن |
| معاون | : | ایم سرور |
| کمپوزنگ | : | فکشن کمپوزنگ سنٹر، لاہور |
| پرنٹرز | : | زاہد بشیر پرنٹرز، لاہور |
| تاریخ اشاعت | : | اکتوبر 2001ء |

# فہرست



## مضامین



## نقطہ نظر

## تحقیق کے نئے زاویے



## تاریخ کے بنیادی ماخذ

### تاریخ فیروز شاہی

### شمس سراج عفیف

### ترجمہ: محمد فدا علی طالب

### پانچواں حصہ

# اداریہ

اس شمارے سے ہم ایک نیا سلسلہ ''نقطہ نظر'' کے عنوان سے شروع کر رہے ہیں- ہماری خواہش ہے کہ قارئین اس میں حصہ لیں اور تاریخ کے بارے میں' اس کے کسی دور' یا کسی پہلو پر جو رائے اور نقطہ نظر ہو' ان صفحات میں ان کا اظہار کریں- اگر اس کی وجہ سے بحث و مباحثہ شروع ہو تو اس سے ہمیں خوشی ہو گی- کیونکہ ہم اس پر یقین رکھتے ہیں کہ نظریات کو ہمیشہ چیلنج کرتے رہنا چاہیے' جب بھی کسی موضوع پر بحث و مباحثہ ہوتا ہے تو اس کے کئی پہلو سامنے آتے ہیں جو ذہن کی تنگ نظری کو دور کرکے اس میں وسعت اور روشن خیالی کو پیدا کرتے ہیں-

ڈاکٹر مبارک علی

# مضامین

# امریکہ میں تاریخ کی نصابی کتب

ڈاکٹر مبارک علی

امریکہ کی تاریخ کا مطالعہ کرتے ہوئے' قاری کو جو چیز سب سے زیادہ متاثر کرتی ہے وہ "پرانی دنیا" اور "نئی دنیا" کا فرق ہے' جو اس پہلو کی جانب اشارہ کرتا ہے کہ پرانی دنیا زوال پذیر' فرسودہ' اور گناہوں سے آلودہ ہو چکی تھی۔ جب کہ نئی دنیا' پاک و صاف' شفاف' اور نئی امیدوں کے ساتھ ابھری تھی۔ اس فرق کو خصوصیت کے ساتھ بار بار ذہن نشین کرایا گیا ہے اور یہ ثابت کیا گیا ہے کہ امریکہ امیدوں و توقعات کی سرزمین ہے' یہ ان خوابوں کی تعبیر ہے کہ جو دنیا ایک عرصہ سے دیکھ رہی تھی۔ یہ وہ سرزمین ہے کہ جہاں بادشاہتیں نہیں تھیں' امراء کا اقتدار نہیں تھا' یہاں فرد کا تاریخی کردار ہے کہ جس نے اپنی محنت و مشقت سے اپنی دنیا تعمیر کی' لہٰذا ہم دیکھتے ہیں کہ خصوصیت کے ساتھ مقبول عام کتابوں کے موضوعات اس ذہن کی عکاسی کرتے ہیں۔ جیسے

امریکی قوم کی فتح (Triumph of the American Nation) امریکہ کی شان و شوکت (The American Pageant) عظیم ریپبلک' امریکی طریقہ زندگی' امیدوں کی سرزمین' امریکی قوم کا عروج وغیرہ وغیرہ۔

ان کتابوں کے موضوعات عام امریکی کے ذہن میں اس تاثر کو پیدا کرتے ہیں کہ وہ دنیا کی دوسری قوموں سے مختلف ہیں' اور ان کا ملک جو مواقع دیتا ہے وہ دوسرے ملکوں میں میسر نہیں ہیں۔ لہٰذا یہ لوگوں میں حب الوطنی اور قوم پرستی کے گہرے جذبات کو پیدا کرتا ہے اور امریکی خود کو دوسری قوموں سے ممتاز سمجھنے لگتے ہیں۔

حب الوطنی' اور قوم پرستی کے جذبات کو پیدا کرنے اور ابھارنے کے لئے سب

سے موثر ذریعہ نصاب کی کتابیں ہوتی ہیں' اور خصوصیت سے تاریخ کی کہ جن کے ذریعہ ملک و قوم' اور شخصیتوں کے بارے میں ایسے تاثرات دیئے جاتے ہیں کہ جو طالب علموں کو متاثر کرتے ہیں اور ان کا ذہن ان کو ابتداء ہی سے اس طرح سے قبول کرتا ہے کہ اس کے اثرات ان کی پوری زندگی میں رہتے ہیں۔

حکمراں طبقے' چاہے کسی ملک کے ہوں' وہ نصاب کی کتابوں کے بارے میں بڑے حساس ہوتے ہیں' ان کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ ان کا نظریہ اور نقطہ نظر طالب علموں کے ذہنوں میں بٹھا دیا جائے۔ لہٰذا ان کتابوں میں جن پہلوؤں پر زور دیا جاتا ہے وہ یہ ہیں کہ طالب علموں میں حب الوطنی کے جذبات پیدا کئے جائیں' سچائی کا اظہار اس طرح سے کیا جائے کہ جو پرامید ہو' ناکامیوں کو اس شکل میں پیش کیا جائے کہ ان سے اخلاقی اسباق حاصل ہوں' اور طالب علم ناامید یا مایوس نہ ہو۔ مگر جہاں کامیابیاں ہوں' ان کو تفصیل سے پیش کیا جائے۔ جب بھی ریاست کا ذکر ہو' تو اس کے کارناموں کو اجاگر کیا جائے۔ تاکہ طالب علموں میں اس سے وفاداری کے جذبات پیدا ہوں اور وہ ریاست کو اپنا محافظ اور نگراں سمجھیں۔

اس نقطہ و نظر کے تحت جب تاریخ کی نصاب کی کتابیں تیار کی جاتی ہیں' تو ان کا بنیادی مقصد تاریخ پڑھانا یا تاریخ کے بارے میں معلومات فراہم کرنا نہیں ہوتا ہے' بلکہ اس کے ذریعہ سے طالب علم کی شخصیت اور ذہن کو متاثر بنانا ہوتا ہے۔

نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ طالب علم میں تاریخ کا صحیح شعور پیدا ہونے کے بجائے' ایک غلط اور جھوٹا شعور پیدا ہوتا ہے' وہ اس قابل نہیں ہوتا ہے کہ تاریخی عمل کو سمجھ سکے' یا تاریخی قوتوں کے بارے میں آگہی حاصل کر سکے' بلکہ اسے یہ احساس ہوتا ہے کہ تاریخی عمل خود بخود جاری و ساری ہے یا عظیم شخصیتیں اس کو بنانے و بگاڑنے میں مصروف ہیں۔ تاریخی عمل میں معاشی' سیاسی' سماجی اور دوسرے عوامل کو نظر انداز کر دیا جاتا ہے۔

اگرچہ نصاب کی کتابیں برابر لکھی جاتی رہتی ہیں' مگر ان میں وہ مواد شامل نہیں ہوتا ہے کہ جو نئی تحقیق کے ذریعہ سامنے آتا ہے۔ واقعات کی تفصیل کے بجائے' اس

کو صرف اس قدر بتایا جاتا ہے کہ جو ریاست کے نظریہ کے لئے ضروری ہو' اہم شخصیات کے نظریات کو بھی اس قدر بیان کیا جاتا ہے کہ جو ضروری سمجھے جاتے ہیں۔ جہاں اختلافات ہوں' یا اتھارٹی کو چیلنج کیا جاتا ہے' ان کو نظر انداز کر دیا جاتا ہے۔

نصاب کی کتابوں میں خاص طور سے تسلسل پر توجہ دی جاتی ہے۔ یہ بتایا جاتا ہے کہ ادارے اور روایات جو پہلے سے قائم ہیں۔ یہ ایک تاریخی عمل کے نتیجہ میں پیدا ہوئے ہیں' لہٰذا ان کو تبدیل کرنا' یا ان میں رد و بدل کرنا' تسلسل کو توڑ دے گا جس کی وجہ سے معاشرہ انتشار و پراگندگی کا شکار ہو جائے گا اس لئے ان روایات اور اداروں کو مستحکم کرنے کی ضرورت پر زور دیا جاتا ہے۔ اس کی ضرورت اس لئے ہوتی ہے' کیونکہ وہ طبقے جو اس نظام میں مراعات یافتہ ہیں انہیں اپنی حیثیت و پوزیشن اور مراعات کا تاریخی جواز مل جاتا ہے۔ وہ لوگ کہ جو ان مراعات سے محروم ہیں' یا تو اس کے ذمہ دار وہ خود ہیں' یا محرومی ان کا مقدر ہے' لہٰذا انہیں اپنی حالت کو تسلیم کرتے ہوئے حالات سے سمجھوتہ کر لینا چاہئے۔

نصاب کی کتابوں کی ایک خاص بات یہ بھی ہے کہ ان میں متنازعہ موضوعات سے پرہیز کیا جاتا ہے اور طالب علموں کے لئے اس قسم کے موضوعات کو اس طرح سے بیان کیا جاتا ہے جیسے ان میں کوئی اختلاف رائے نہیں ہے۔

نصاب کی کتابوں کو جب اس انداز اور اسلوب سے لکھا جاتا ہے تو اس کے طالب علموں پر کیا اثرات ہوتے ہیں؟ اول تو اس کا نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ طالب علموں میں تنقیدی سوچ اور تجزیاتی انداز پیدا نہیں ہوتا ہے۔ وہ واقعات کو سیدھے سادھے انداز میں سمجھنے اور دیکھنے کے عادی ہو جاتے ہیں' لہٰذا جب ماضی کو اس طرح سے دیکھا جائے گا تو اس کے نتیجہ میں حال کے واقعات کو بھی تنقیدی انداز میں دیکھنے اور پرکھنے کا شعور نہیں ہوتا ہے جس کی وجہ سے تبدیلی کی خواہش پیدا نہیں ہوتی ہے اور معاشرہ کا ہر طبقہ یہ سمجھتا ہے کہ اس کی حیثیت کا تعین تاریخی طور پر ہو چکا ہے۔ معاشرہ کے مسائل کو سمجھنے اور چیلنج کرنے کے بجائے' ان کو بغیر کسی تنقید کے تسلیم کر لیا جاتا ہے' اس طرح یہ نصاب کی کتابیں تسلسل کی قوتوں کو تقویت دیتی ہیں۔

نصاب کی کتابوں کی ایک کمزوری یہ ہوتی ہے کہ ان میں معاشرے کے اکثریتی طبقوں کی تاریخ اور ان کے نظریات و افکار ہوتے ہیں' جب کہ اقلیتوں کی تاریخ اور ان کی سرگرمیوں کو نظر انداز کر دیا جاتا ہے۔ مثلاً امریکہ میں کہ جہاں مقامی باشندوں کے علاوہ افریقی' ہسپانوی' چینی' جاپانی' اور ایشیائی ہیں' وہاں تاریخ کی نصاب کی کتابوں میں یورپیوں کے بارے میں سب کچھ ہے' جب کہ معاشرے کے ان طبقوں کو نظر انداز کر دیا گیا ہے۔ جب یہ اقلیتیں تاریخ سے غائب ہو جاتی ہیں' تو معاشرے میں بھی ان کی موجودگی کو محسوس نہیں کیا جاتا ہے جب معاشرے کی ترقی اور تہذیب و تمدن و کلچر میں ان کی شمولیت کا ذکر نہیں ہوتا ہے تو ان کے بنیادی حقوق سے انکار کیا جاتا ہے۔ لہٰذا اقلیتیں ان کتابوں سے نفرت کرنے لگتی ہیں کہ جن کے صفحات پر ان کا ذکر ہی نہیں ہوتا ہے۔ یا جب وہ تاریخ کے اس نقطہ نظر کے تحت واقعات کو دیکھتی ہیں کہ جن سے ان کو کم تر' ذلیل' یا انسانیت کے درجہ سے گرا ہوا بتایا جائے' تو ایسی تاریخ ان کے لئے ذلت کا باعث ہو جاتی ہے۔ مثلاً جب امریکی تاریخ میں "تھینکس گیونگ" (Thanks Giving) کو بطور تہوار منانے کا ذکر ہوتا ہے تو یہ واقعہ مقامی باشندوں کے لئے باعث دلچسپی اور باعث فخر نہیں ہوتا ہے۔ بلکہ اس کے پس منظر میں وہ یورپی تسلط اور اپنی غلامی کو دیکھتے ہیں۔

تاریخ کی نصاب کی کتابوں کی ایک اور کمزوری یہ ہے کہ ان میں عورتوں کا ذکر نہیں ہوتا ہے' اور اگر ہوتا بھی ہے تو بطور حاشیہ۔ ان کو بھی اقلیتوں کی طرح تاریخ کے صفحات پر کوئی جگہ نہیں دی جاتی ہے۔

(1)

امریکہ میں تاریخ کی نصاب کی کتابوں کو کس نقطہ نظر سے لکھا گیا ہے' اس کے بارے میں جیمس' ڈبلیو' لوون (James W. Lowen) نے اپنی کتاب "وہ جھوٹ جو میرے استاد نے مجھے بتائے" (Lies my teacher told me) میں بڑی تفصیل سے لکھا ہے۔ امریکی نصاب کی کتابوں میں سب سے زیادہ اہمیت عظیم شخصیتوں کے کردار

کو دی گئی ہے اور ان کارناموں کو اجاگر کر کے ہیروز کی تشکیل کا کام کیا گیا ہے۔ جب بھی کسی شخصیت کو ہیرو کا درجہ دیا جاتا ہے تو سب سے پہلے اسے عام لوگوں سے مختلف ثابت کیا جاتا ہے اور اس بات پر زور دیا جاتا ہے کہ ہیرو میں انسانی کمزوریاں نہیں ہوتی ہیں اس خوبی کی وجہ سے وہ دوسرے لوگوں سے ممتاز اور علیحدہ ہوتا ہے۔ لیکن یہ حقیقت ہے کہ ہر انسان میں کمزوریاں ہوتی ہیں' لہٰذا ہیرو کی ان کمزوریوں کو چھپایا جاتا ہے اور اس کے کردار کے ان ہی پہلوؤں کو اجاگر کیا جاتا ہے کہ جو اسے عظیم و برتر ثابت کریں۔ اس نکتہ کو ڈبلیو۔ ای۔ بی۔ دو بوائے (W. E. B. Du Bois) نے اس طرح سے بیان کیا ہے:

> تاریخ کا مطالعہ کرتے ہوئے قاری کو اس وقت حیران ہوتی ہے کہ جب یہ بات بار بار دہرائی جاتی ہے کہ برائی کو بھلا دینا چاہئے' یا اسے مسخ کر کے قابل قبول صورت میں بدل دینا چاہئے۔ مثلاً ہم سے کہا جاتا ہے کہ ہمیں یہ یاد رکھنے کی ضرورت نہیں کہ ڈینیل ویبسٹر (Daniel Webster) شراب کے نشہ میں دھت ہو جاتا تھا' بلکہ صرف یہ یاد رکھنا چاہئے کہ وہ ایک بہترین وکیل تھا۔ ہمیں یہ بھلا دینا چاہئے کہ جورج واشنگٹن غلام رکھتا تھا..... بلکہ اس کی وہ چیزیں یاد رکھنی چاہئیں کہ جس سے اس کا اعتبار ہو' جو ہمیں نیک کاموں کی ترغیب دیں۔ اس نقطہ نظر کی دقت یہ ہے کہ اس کی وجہ سے تاریخ اپنی افادیت کو کھو دیتی ہے۔ یہ شخصیتوں اور قوموں کی وہ تصویر بناتی ہے کہ جو کمزوریوں اور غلطیوں سے پاک ہوتی ہیں۔ لیکن یہ سچائی نہیں بتاتی ہے۔

لون یہاں دو امریکی شخصیتوں کا ذکر کرتا ہے کہ جو زمانہ حال کی ہیں' اور جن کے بارے میں پوری پوری معلومات بھی موجود ہیں' مگر جب ان کا ذکر نصاب کی کتابوں میں آتا ہے تو ان کی شخصیت سے ان ہی پہلوؤں کو سامنے لایا جاتا ہے کہ جو ریاست کے

نظریہ کے مطابق ہوں۔ اور ان کو چھپا دیا جاتا ہے کہ جن سے ان کے کردار کے دوسرے پہلو سامنے آتے ہوں۔ مثلاً نصاب کی کتابوں میں مشہور امریکی خاتون ہیلن کیلر (Hellen Keller) کا جب ذکر کیا جاتا ہے' اسے اندھی' بہری' اور گونگی ہونے اور ان جسمانی نقائص کے باوجود تعلیم حاصل کرنے اور معاشرے میں ایک اہم مقام پیدا کرنے کی حیثیت سے ہیروئن کا درجہ دیا جاتا ہے۔ طالب علموں کو صرف اس حد تک بتایا جاتا ہے' لیکن اس کی زندگی کے بقیہ حصہ کو چھپا دیا جاتا ہے' اور یہ نہیں بتایا جاتا کہ ہیلن کیلر ایک انقلابی سوشلسٹ تھی کہ جس نے 1909ء میں میسا چوسٹ کی سوشلسٹ پارٹی میں شمولیت اختیار کر لی تھی۔ جب 1917ء میں روس میں انقلاب آیا ہے تو اس نے اس کی تعریف کی تھی "مشرق میں ایک نیا ستارا ابھر رہا ہے۔ تکلیف اور دکھ کے بعد قدیم نظام سے ایک نئے نظام کو پیدا کیا گیا ہے۔" کیلر کے سوشلسٹ نظریات کی وجہ اس کے اپنے تجربات تھے ان میں وہ تجربات بھی تھے کہ جو معذور لوگوں کے ذریعہ اس نے حاصل کئے تھے۔ اس کی اپنی تحقیق کے نتیجہ میں جسمانی نقائص کی ایک اہم وجہ غربت اور غذا کی کمی ہوتی ہے۔ غریب ورکر حادثہ میں اندھے ہو جاتے ہیں یا علاج کی سہولت نہ ملنے سے معذور بن جاتے ہیں۔ لہٰذا بیماریوں اور خاص طور سے اندھے پن کی وجوہات معاشرے کے طبقاتی نظام میں ہے۔ اس کی تحقیق محض کتابوں کے ذریعہ ہی نہیں تھی بلکہ جیسا کہ اس نے کہا "میں مٹھائی کی دکانوں' فیکٹریوں' اور کچی آبادیوں میں گئی' اگرچہ میں دیکھ نہیں سکتی تھی' مگر محسوس ضرور کرتی تھی" لیکن جیسے ہی اس کے سوشلسٹ خیالات کا اظہار ہوا' کیلر اچانک بری اور بدمعاش عورت بن گئی۔ اب تک وہ اخبارات کہ جو اس ہمت اور بہادری کی تعریف میں قصیدہ خواں تھے' اب وہ اس کے جسمانی نقائص اور معذوری کا مذاق اڑانے لگے۔ کہا گیا کہ جسمانی طور پر وہ خود اس قابل نہیں کہ اپنے نظریات تشکیل دے سکے' اس لئے اس کو سوشلسٹوں نے اپنی مرضی کے مطابق ڈھالا ہے۔

ہیلن کیلر کے کردار کے یہ دو پہلو ہیں۔ ایک وہ معذور ہونے کے باوجود زندگی سے بھرپور ہے' دوسرے معاشرے کی خرابیوں کو طبقاتی تقسیم کا ذمہ دار ٹھہراتی ہے۔

مگر نصاب کی کتابوں سے اس کے انقلابی کردار کو خارج کر دیا گیا ہے اور اس کے اس کردار کو اجاگر کیا ہے کہ جو تسلط شدہ نظریات کے لئے خطرہ نہیں ہے۔

اس کے برعکس جب امریکی صدر وڈرو ولسن (Woodrow Wilson) کے بارے میں نصاب کی کتابوں میں ذکر آتا ہے تو بتایا جاتا ہے کہ اس نے پہلی جنگ عظیم میں مجبوراً" شرکت کی' اور پھر کوشش کی کہ لیگ آف نیشن کے ذریعہ دنیا میں امن کو قائم کیا جائے۔ دنیا کی اقوام کے لئے اس نے حق خود ارادی کے اصول کو اپنایا۔ یہ بھی بتایا جاتا ہے کہ اس نے عورتوں کو ووٹ دینے کے حق کو تسلیم کیا وغیرہ۔ لیکن اس کے بارے میں جو نہیں بتایا جاتا اس کے نسل پرستانہ خیالات تھے کہ جن کی بنیاد پر اس نے وفاقی حکومت میں نسل کی بنیاد پر علیحدگی (Segragetion) پر عمل کیا اور کالی آبادی کو دور رکھا' دوسرے غیر ملکوں میں فوجی مداخلت تھی۔

روس میں انقلاب کے بعد جب حکومت کی مخالفت ہوئی' تو ولسن نے وائٹ روسی فوجوں کی مدد کی اور برطانوی فرانسیسی' اور جاپانی فوجوں کے ساتھ ساتھ امریکی فوجی روس میں ولاڈی واسٹک سے بیکال جھیل تک پیش قدمی کرتے ہوئے گئی۔ یہ فوجیں اس وقت واپس آئیں کہ جب وائٹ روسی فوجیں شکست کھا گئیں۔ نصاب کی کتابوں میں "روس سے یہ نامعلوم جنگ" غائب ہے' اس لئے یہ ان تعلقات کے بارے میں بھی ناواقف ہے کہ امریکہ اور روس کے درمیان سرد جنگ کے دوران رہے۔

نصاب کی کتابوں میں اس کا بھی ذکر نہیں کہ ولسن نے کیوبا' ڈومی نیکن ریپبلک' ہائیتی اور نکاراگوا میں جو مداخلت کی اس کی وجہ سے ان ملکوں میں بدترین فوجی آمریتیں قائم ہوئیں۔ نصاب کی کتابوں میں اگر فوجی مداخلت کا ذکر ہے تو ساتھ ہی میں اس کا جواز بھی دینے کی کوشش کی گئی ہے' مثلاً جزائر غرب الہند میں مداخلت کے بارے میں کہا گیا ہے کہ "اگرچہ وہ سمجھتا تھا کہ جزائر غرب الہند میں فوجی مداخلت اخلاقی طور پر صحیح نہیں ہے' لیکن اس کے لئے اس کے علاوہ کوئی چارہ نہیں تھا کہ وہ یہ قدم اٹھائے۔"

1914ء میں میکسیکو میں فوجی مداخلت کے بارے میں لکھا گیا کہ "صدر ولسن اس

پر مجبور ہوا کہ وہاں فوجیں بھیجے تاکہ امریکی سرمایہ محفوظ رہے۔ ولسن کے دور صدارت میں اس کے تین ازم قابل ذکر ہیں' "ریس ازم' کولونیل ازم' اینٹی کمیونزم۔"

ولسن کی انتظامیہ مکمل طور پر نسل پرست اور سفید رنگ کی برتری کی قائل تھی اور اس پر یقین رکھتی تھی کہ بلیکس کم تر مخلوق ہیں۔ اگرچہ الیکشن کے وقت اس نے سول رائٹس کی بات کی تھی' مگر منتخب ہونے کے بعد وہ یہ وعدے بھول گیا۔ اس نے وفاقی حکومت میں گوروں اور کالوں کو علیحدہ علیحدہ کر دیا' جب جنوبی شہروں کے بلیکس نے اس کے خلاف احتجاج کیا تو ان پر پولیس نے فائرنگ کی۔

اگرچہ اس کے حق خود ارادیت کے اصول کا پروپیگنڈہ کیا جاتا ہے' مگر جب پیرس میں ہیوچی منہ نے ویٹ نام کے لئے اس کا مطالبہ کیا تو ولسن نے اسے تسلیم کرنے سے انکار کر دیا۔

نصاب کی کتابوں میں ولسن کے اس کردار کا ذکر نہیں۔ نصاب کی کتابوں کا جو مقصد بتایا جاتا ہے وہ یہ کہ ہیروز کو بطور آئیڈیل پیش کیا جائے' بطور انسان نہیں' تاکہ لوگ ان سے مرعوب ہوں اور خود کو ان سے کم تر سمجھیں۔

یہاں ان دو شخصیتوں کو بطور مثال پیش کیا گیا ہے' ورنہ یہ ایک ماڈل ہے کہ جس کے تحت ہیروز کی تشکیل کی جاتی ہے' کہ جو ریاست کے نظریات کی حمایت کرے۔ اس عمل میں یہ شخصیتیں اپنی تاریخی اور حقیقی حیثیت کھو دیتی ہیں اور طالب علموں کے لئے مثالی بن کر ابھرتی ہیں کہ جو انہیں تخلیق سے زیادہ تقلید پر قائل کرتی ہیں۔

(2)

امریکہ کی دریافت کے بارے میں اب تک جو تحقیق ہوئی ہے' اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ اس نئے براعظم کو دریافت کرنے کا سہرا کولمبس کے سر نہیں ہے' کیونکہ اس سے پہلے لوگ یہاں جا چکے تھے' کولمبس اس سلسلہ کی یہ آخری کڑی ضرور ہے۔ ان لوگوں میں جن کے بارے میں امریکہ کی دریافت جاتی ہے اول فونیقی ملاح ہیں کہ جو تجارت کے سلسلہ میں یورپ اور جزائر غرب الہند تک جاتے رہے تھے۔ یہ افریقی'

ایشیائی اور یورپی اقوام کہ جو کولمبس سے پہلے امریکہ آئیں دراصل انہوں نے یہاں کوئی دیرپا اثرات نہیں چھوڑے' اور نہ ہی انہوں نے یہاں کے باشندوں سے قریبی تعلقات قائم کئے۔ ان دریافتوں کے بارے میں خاموشی اختیار کی جاتی ہے کیونکہ "یہ بات کہ امریکہ کو افریقیوں نے دریافت کیا تھا' امریکی مورخوں کے لئے کبھی بھی قابل قبول نہیں ہو گی۔" جب کہ حقیقت یہ ہے کہ پرتگال کے حکمران پرنس ہنری ان ہی مہمات سے متاثر ہوا تھا۔

امریکی نصاب کی کتابوں میں کولمبس بطور ہیرو ہے کہ جس نے اس نئے براعظم کو دریافت کیا۔ کولمبس نے آخر یہ سفر کیوں کیا تھا؟ اس کے مقاصد کے بارے میں وضاحت نہیں کی جاتی ہے۔ "جنت کی فتح" (Conquest of Paradise) ایک اہم کتاب ہے۔ کولمبس کا مقصد دولت کی تلاش تھی۔ اس کا کہنا تھا کہ سونے سے بہتر اور قیمتی اور کوئی شئے نہیں ہے۔ جس کے پاس سونا ہو وہ ہر چیز حاصل کر سکتا ہے' بلکہ اس کے ذریعہ اپنی روح کو جنت میں بھی لیجا سکتا ہے۔

لہذا نئی دنیا کی دریافت کے بعد اس کی توجہ سونا حاصل کرنے میں تھی۔ اگرچہ اس نے دولت حاصل کرنے کے لئے بڑے جتن کئے' مگر اس کی موت غربت اور گمنامی کی حالت میں ہوئی۔ جب کہ نصاب کی کتابوں میں ہے کہ وہ امیرانہ ٹھاٹ کے ساتھ رہا' اور خوش حالی کی زندگی گزاری۔

امریکہ کی دریافت اور وہاں یورپیوں کی آمد کے بعد کیا ہوا؟ یہ ایک ایسی کہانی ہے کہ جو یورپیوں کے لئے تو باعث رحمت ہے کہ انہیں ایک نیا براعظم مل گیا کہ جہاں انہوں نے اپنی زائد آبادی کو آباد کر دیا' دوسری طرف اس کے ذرائع انہیں مل گئے کہ جن کو استعمال کر کے انہوں نے معاشی طور پر ترقی کی۔ امریکہ کی دریافت اور اس کی ترقی میں امریکہ کا جو حصہ ہے' اس پر بلاٹ (Blaut) نے بڑی تفصیل سے اپنی کتاب "1492" میں روشنی ڈالی ہے یہ ایک ایسا پہلو ہے کہ جسے عام طور سے نظر انداز کر دیا جاتا ہے۔

لیکن اس دریافت کے بعد وہاں کے مقامی باشندوں کے ساتھ جو سلوک ہوا' اس

کے بارے میں نصاب کی کتابوں میں کم ہی بتایا جاتا ہے۔ اس میں سے ایک اہم پہلو یہ تھا کہ مقامی لوگوں کو زبردستی عیسائی بنایا جائے۔ اس سلسلہ میں جب نئے علاقوں پر قبضہ کیا جاتا تھا تو وہاں لوگوں کو اس بات پر آمادہ کیا جاتا تھا کہ وہ اپنی بہتری کے لئے عیسائی مذہب اختیار کر لیں۔ یہ دستور تھا کہ لوگوں کو جمع کر کے ہسپانوی زبان میں انہیں فرمان سنایا جاتا تھا۔ مثلاً ایک فرمان کی زبان یہ تھی:

> میں تم سے درخواست کرتا ہوں کہ تم چرچ کو پوپ کے نام پر تسلیم کر لو اور بادشاہ کو اس سرزمین کا حکمران مانتے ہوئے اس کے ساتھ وفاداری کرو۔ اگر تم نے ایسا نہیں کیا' تو میں تمہیں یقین دلاتا ہوں کہ میں خدا کی حمایت اور مدد سے تمہارے خلاف عمل کروں گا۔ میں تم سے جنگ کروں گا' جہاں کہیں بھی ہو' اور اس جنگ میں' میں ہر طریقہ کو استعمال کروں گا۔ میں تمہارے کندھوں پر اطاعت و فرماں برداری کا جوا ڈالوں گا اور چرچ و بادشاہ کی خدمت پر مجبور کروں گا۔ میں تمہاری عورتوں اور بچوں کو قید کر کے غلام بنا لوں گا..... موت اور زخم جن سے تم اس عمل میں دوچار ہو گے وہ تمہاری اپنی خطا ہو گی' اس میں ہمارے بادشاہ یا وہ شخص کہ جو تم پر قابض ہو گا' بے خطا ہو گا۔

مقامی آبادی چونکہ ٹیکنالوجی میں یورپ سے مقابلہ نہیں کر سکتے تھے۔ اس لئے گھوڑوں کی وجہ سے ہسپانویوں کو جو برتری تھی' اور ہتھیاروں میں انہیں جو فوقیت تھی' اس نے انہیں فاتح بنا دیا' اور انہوں نے لوگوں کو مفتوح بنا کر ان کی زمین کو اپنی نوآبادیات میں تبدیل کر دیا۔ لہٰذا اس دریافت میں اہل یورپ کو زمین' دولت' اور لوگوں کی محنت و مزدوری ملی کہ جس کا انہوں نے پوری پوری طرح سے استحصال کیا' یہ امپیریل ازم' نسل پرستی' اور لالچ کی شکل میں ابھرا۔

ابتداء میں مقامی باشندوں نے نئے آنے والوں کے ساتھ تعاون کیا' انہیں کھانا اور رہائش مہیا کی یہاں تک کہ اپنی عورتوں سے جنسی تعلقات پر بھی احتجاج نہیں کیا۔ مگر

جب صورت حال بہت بگڑی تو انھوں نے مزاحمت کی' مزاحمت نے ہسپانوی کو جنگ کا بہانہ دیا' مثلاً 24 مارچ 1493 اور اراوک (Arawak) قبیلہ کو کچلنے کے لئے کولمبس کی فوجیں گئیں- ان میں 200 سپاہی تھے 20 گھڑ سوار تھے' 20 شکاری کتے تھے کہ جنہیں مقامی لوگوں پر چھوڑ دیا گیا جنہیں وہ نوچ نوچ کر کھا گئے- کولمبس کا لڑکا جس نے اپنے باپ کی زندگی کی تاریخ لکھی وہ اس فتح کے بعد لکھتا ہے کہ "خدا کی مدد سے جلد ہی مکمل فتح ہو گئی-"

اس فتح کا دوسرا رخ مقامی عورتوں کا جنسی استعمال ہے 1493ء میں کی مہم جب جزائر غرب الہند پہنچی تو کولمبس نے اپنے فوجیوں کو وہاں کی عورتیں بطور تحفہ دینے کا اعلان کر دیا کہ وہ انہیں ریپ کر سکتے ہیں- 1500ء میں کولمبس نے اپنے ایک دوست کو لکھا کہ "ایک سو کاسٹلیا کے رہنے والوں کو آسانی سے اسی طرح سے عورتیں مل گئیں جس طرح سے زراعت کے لئے زمین' یہاں پر بہت سے دلال ہیں کہ جو لڑکیوں کی تلاش میں پھرتے ہیں' وہ لڑکیاں کہ جن کی عمر 9 اور 10 سال ہے ان کی بہت مانگ ہے-"

کولمبس کی دریافت نے مقامی باشندوں کا جو قتل عام کرایا' انہیں غلام بنایا' ان کی عورتوں کی عصمت دری کی گئی' یہ سب نصاب کی کتابوں میں نہیں' ان کتابوں میں کولمبس ایک ہیرو بن کر ابھرتا ہے کہ جس نے بہادری' ہمت' اور حوصلہ سے ایک نئی دنیا دریافت کی- یہ سفید اقوام کا آئیڈیل ہے- اس وجہ سے اس کے نام پر ملکوں کے نام' شہروں' سڑکوں' عمارتوں اور اداروں کے نام ہیں-

لیکن اس مرتبہ جب 1992ء اس کی یاد میں پانچ سو سالہ جشن منانے کا اعلان ہوا تو امریکہ کے مقامی باشندوں نے کہ جنہوں نے اب اپنی تاریخ کی تشکیل کرنی شروع کی ہے اس پر سخت احتجاج کیا اور مزید تحقیق نے کولمبس اور اس کے ساتھیوں کے ان جرائم کو آشکار کیا کہ جن کا مقامی لوگ شکار ہوئے تھے- اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ وہ جشن کہ جو شان و شوکت سے منایا جانے والا تھا' وہ منسوخ ہوا- اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ اگرچہ تاریخ کو مسخ کیا جاتا ہے اور طاقت ور لوگ اسے اپنے مقاصد کے لئے

استعمال کرتے ہیں، لیکن اگر اس کا موثر جواب دیا جائے اور تاریخ کے وہ حقائق کہ جو پوشیدہ ہیں انہیں سامنے لایا جائے تو اس کے نتیجہ میں لوگ حقیقت سے واقف ہوتے ہیں- اگرچہ کولمبس کے بارے میں اور مقامی لوگوں کے ساتھ کیا ہوا اس سے امریکہ کی اکثریت واقف نہیں، مگر حقائق اب چھپے ہوئے نہیں ہیں، اور ایک وقت وہ آئے گا کہ یہ حقائق نصاب کی کتابوں میں بھی شامل کرنا پڑیں گے-

(3)

لوون لکھتا ہے کہ میں نے ایک بار اپنے طالب علموں سے سوال کیا کہ ریاست ہائے متحدہ امریکہ کب آباد ہوا؟ تو اس کا خیال تھا کہ طالب علم 30,000 ق-م یا کولمبس کی آمد سے پہلے کی تاریخ بتائیں گے- مگر وہ یہ سن کر حیران رہ گیا کہ طالب علموں نے 1620ء کی تاریخ بتائی کہ جس کا تعلق "تھینکس گیونگ ڈے" (Thanks Giving Day) سے ہے- اگرچہ وہ اس پر بھی اعتراض کرتا ہے کہ یہ تاریخ کئی لحاظ سے غلط ہے کیونکہ 1614ء میں امریکہ میں ڈچ آباد ہو چکے تھے، بلکہ اس سے بھی پہلے 1607ء میں لندن کمپنی نے ورجینیا میں جیمس ٹاؤن آباد کر لیا تھا- لیکن 1620ء میں پلے ماؤتھ (Play Mouth) کی متھ ایسی بنی کہ طالب علموں کے لئے یہی تاریخ اہم بن گئی- ایک نصاب کی کتاب کہ جس کا ٹائٹل "امریکی روایت" (American Tradition) ہے اس میں لکھا ہے کہ :

> کچھ دیکھ بھال کے بعد زائرین (Pilgrims) نے پلے ماؤتھ بندرگاہ کے اردگرد اپنی آبادی قائم کی- بدقسمتی سے وہ دسمبر کے مہینہ میں یہاں آئے اس وجہ سے نیو انگلینڈ کی سردی برداشت کرنے کے لئے پوری طرح سے تیار نہیں تھے- لیکن مقامی انڈینز نے دوستانہ طور پر ان کی مدد کی- انہیں کھانے کی اشیاء دیں اور یہ بتایا کہ اناج کاشت کیسے کریں- جب گرمی کا موسم آیا تو آباد کاروں نے کاشت کاری کی، مچھلیاں پکڑیں اور شکار کیا

اور اس طرح اگلی سردی کی تیاریاں کیں۔ جب انہوں نے اپنی
پہلی فصل کاٹی تو اس خوشی میں اپنے انڈینز دوستوں کے ہمراہ
انہوں نے "تھینکس گیونگ" کا جشن منایا۔

لیکن نصاب کی کتابوں میں یہ ذکر نہیں کہ یورپی آباد کار اپنے ہمراہ یورپ کی بیماریاں بھی لائے۔ ان میں خصوصیت سے پلیگ اور خسرہ کی بیماریاں تھیں۔ ایک اندازے کے مطابق 90 سے 96 فیصد نیو انگلینڈ میں رہنے والے انڈینز ان بیماریوں کی وجہ سے مر گئے۔ ان کے گاؤں کے گاؤں آبادی کے مرنے سے ویران ہو گئے۔ جب ان زائرین نے ان کے تباہ شدہ گاؤں دیکھے تو ان کے تاثرات تھے کہ "گاؤں تباہ شدہ حالت میں ہیں کیونکہ ان کی دیکھ بھال کرنے والا کوئی نہیں ہے۔ زمین پر ہزاروں مرے ہوئے انڈینز کی ہڈیاں اور کھوپڑیاں بکھری ہوئی ہیں' ان میں سے کوئی باقی نہیں بچا کہ ان کی لاشوں کو دفن کر دیتا۔" ان بیماریوں کے نتیجہ میں مقامی لوگوں کی آبادی کم ہوئی۔ اس پر ایک انگریز آباد کار کا کہنا تھا کہ یہ پلیگ یورپیوں کے لئے خدا کی نعمت اور اس کا معجزہ ہے۔ 1634ء میں اس نے انگلینڈ میں ایک دوست کو لکھا کہ: "مقامی لوگوں کے ان علاقوں میں جو کہ 300 میل کے پھیلا ہوا ہے' وہاں خسرہ کی بیماری نے ان کا تعاقب کیا۔ خدا کی مہربانی اور کرم سے اکثر آبادی موت کا شکار ہو گئی' جس کی وجہ سے ان کی خالی زمینوں کے ہم مالک بن گئے' جو لوگ کہ زندہ بچ گئے ہیں' ان کی تعداد زیادہ سے زیادہ 50 ہو گی' وہ ہماری حفاظت میں آ گئے ہیں۔" اس بیان سے ظاہر ہوتا ہے کہ خدا جائداد کا کاروبار کرنے والی کوئی طاقت ہے کہ جس نے سفید لوگوں کو اپنی مہربانی سے زرخیز زمینیں عطا کر دیں۔

اس کا دوسرا اثر انڈین قبائل پر یہ ہوا کہ انہیں اپنے خداؤں یا دیوتاؤں پر اعتبار نہیں رہا کہ جنھوں نے ان کی مدد نہیں کی اور انہیں بیماریوں میں مبتلا کر کے بے یار و مددگار چھوڑ دیا مثلاً ایک انڈین قبیلہ چیروکی (Chero Kee) کے بارے میں ہے کہ جب وہ اپنے دیوتاؤں سے ناراض ہوئے تو اس سے فائدہ اٹھاتے ہوئے عیسائی مشنریوں نے قبیلہ کے مقدس مقامات کو مسمار کر دیا۔ لوون کا کہنا ہے کہ:

> اس وقت تک نہ تو انڈینز کو اور نہ زائرین کو بیماری اور اس کے جراثیم کے بارے میں معلوم تھا۔ اس وجہ سے انڈینز معالج ان بچاریوں کا علاج نہیں کر سکے۔ ان کی دوائیں اور جڑی بوٹیاں بیماریوں کو دور کرنے میں ناکام رہیں۔ ان کا مذہب بھی ان کے بارے میں کچھ بتانے سے قاصر رہا۔ لیکن یہ کام سفید اقوام کے مذہب نے کیا..... نتیجہ یہ ہوا کہ انڈینز نے یا تو خود کو شراب میں غرق کر دیا' یا عیسائی مذہب اختیار کر لیا یا خود کو مرنے کے لئے تیار کر لیا۔

اس کے بعد لوون وضاحت کرتا ہے کہ حقیقت میں زائرین نے اس تہوار کی ابتداء نہیں کی تھی' انڈینز کہ جو اس علاقہ میں رہتے تھے وہ موسم خزاں کے اس تہوار کو صدیوں سے مناتے چلے آ رہے تھے۔ اب جو تھینک گیونگ کا تہوار منایا جاتا ہے اس کی ابتداء دراصل 1863ء سے ہوئی تھی۔ خانہ جنگی کے دوران جب کہ حب الوطنی کی علامات کی ضرورت تھی' اس وقت لنکن نے اسے قومی چھٹی کا دن قرار دے دیا۔ لہٰذا اس تہوار سے زائرین کا کوئی تعلق نہیں ہے۔ بلکہ زائرین (Pilgrims) اصطلاح 1870ء کی دہائی تک استعمال بھی نہیں ہوئی تھی۔

1970ء میں میسا چوسٹس کے کامرس ڈیپارٹمنٹ نے تھینکس گیونگ کے موقع پر وام پانواگ (Wam Panoags)' ایک انڈین قبیلہ سے کہا کہ وہ اس موقع پر جو کہ 350 سالہ تقریب تھی۔ کسی سے تقریر کرائے۔ لیکن جب مقرر کی تقریر دیکھی گئی تو اسے فنکشن میں شرکت کرنے اور تقریر پڑھنے سے روک دیا گیا۔ یہ تقریر جو اس موقع کے لئے لکھی گئی تھی' اس میں کہا گیا تھا کہ :

> آج کا دن تمہارے لئے جشن کا دن ہو گا..... لیکن میرے لئے یہ کوئی موقع نہیں ہے کہ میں اس دن خوشی مناؤں۔ میں رنج و افسردگی کے ساتھ ماضی کو دیکھتا ہوں اور سوچتا ہوں کہ میرے لوگوں کے ساتھ کیا ہوا تھا..... ابھی زائرین نے مشکل ہی

سے بندرگاہ کے علاقہ کو پوری طرح سے دیکھا تھا کہ انھوں نے
میرے بزرگوں کی قبروں کو کھود کر وہاں سے اناج اور دوسری
چیزوں کو چرایا..... اگرچہ ہم زائرین کے ساتھ دوستانہ سلوک
کرتے رہے' مگر 50 سال کے اندر اندر یا تو ہمارے لوگوں کو قتل
کر دیا گیا' یا وہ یورپی بیماریوں میں مبتلا ہو کر مر گئے..... اگرچہ ہمارا
طریقہ زندگی ختم ہو چکا ہے' اور ہماری زبان ناپید ہو گئی ہے'
لیکن وام پانواگ اب بھی میسا چوسٹس کی سرزمین پر زندہ ہیں۔
ہمارے ساتھ جو ہوا وہ تو اب تبدیل نہیں ہو سکتا ہے' لیکن آج
ہم خوش حال امریکہ کے لئے کام کرنا چاہتے ہیں۔ ایک ایسا امریکہ
کہ جس میں لوگ اور فطرت دوبارہ سے اپنی اہمیت کو حاصل کر
لیں۔

(4)

امریکی نصاب کی کتابوں میں مقامی باشندوں یا ریڈ انڈینز کے بارے میں بہت کم معلومات ہیں۔ انہیں تہذیب کے ابتدائی دور کے معاشرے اور ان کا باشندہ بتا کر یہ تاثر دیا جاتا ہے کہ یورپی مہذب اور تہذیب یافتہ تھے' جب کہ مقامی لوگ تہذیب و تمدن اور ترقی سے دور تھے۔ اس فرق کی وجہ سے یہ جواز دیا جاتا ہے کہ تہذیب یافتہ قوموں کا غیر مہذب قوموں پر حکومت کرنا صحیح ہوتا ہے انہیں مزید کم تر ثابت کرنے کے لئے ان کے دیہاتوں کا مقابلہ یورپ کے شہروں سے کیا گیا۔ نصاب کی کتابوں کے اس مواد کو 1927ء میں مقامی لوگوں کی ایک آرگنائزیشن نے چیلنج کرتے ہوئے کہا کہ یہ " ہمارے لوگوں کے ساتھ ناانصافی ہے۔" اس کے بعد انہوں نے یہ سوال کیا کہ " تہذیب سے کیا مراد ہے؟ اگر اس کی علامتیں ایک شریفانہ مذہب اور فلسفہ' تخلیقی آرٹ' پیدا کرنے والی موسیقی' اور زندگی سے بھرپور کہانی اور دیو مالائی سلسلہ ہے' تو یہ تو ہمارے پاس موجود تھا۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ ہم وحشی اور غیر مہذب نہیں تھے'

بلکہ ایک مہذب نسل سے تعلق رکھتے تھے۔"

جہاں مقامی لوگوں کو یورپ کے معاشروں کے مقابلہ میں کم تر ثابت کیا گیا ہے' انہیں نصاب کی کتابوں میں ایزٹک (Aztec) انکا (Anca) اور مایا (Maya) تہذیبوں سے انکار کیا گیا ہے جب کہ ان تینوں تہذیبوں سے عظیم الشان سلطنتیں قائم کیں تھیں۔ شہر آباد کئے تھے' اور ادب و آرٹ اور تعمیر میں تخلیقات کیں تھیں ایک عرصہ تک ان تہذیبوں کی یادگاروں کو اسی طرح سے چھوڑ دیا گیا آثار قدیمہ نے ان کی کھدائی اور حفاظت پر کوئی توجہ نہیں دی' کیونکہ خطرہ تھا کہ اگر ان تہذیبوں کے بارے میں حقائق سامنے آئیں گے' تو مقامی لوگوں کی کم تری اور پس ماندگی کے بارے میں جو مفروضے بنائے ہیں وہ سب ٹوٹ جائیں گے۔

مقامی لوگوں کے بارے میں نصاب کی کتابوں میں یہ کہا جاتا ہے کہ وہ یورپ سے آنے والوں کے دشمن رہے' اور ان کے لئے ہمیشہ خطرے کا باعث رہے۔ لیکن تاریخی واقعات اس کو جھٹلاتے ہیں۔ مقامی لوگوں نے نئے آنے والوں کے ساتھ تعاون کیا' ان سے تعلقات رکھے' اور دونوں نے ایک دوسرے کی کلچرل روایات کو اپنایا۔ بینجمن فرینکلن (Banjamin Franklin) نے ان کے بارے میں لکھا ہے کہ: "ان کی حکومت دانشمند لوگوں کے مشورے پر چلتی ہے' ان کے پاس کوئی فوج نہیں ہے' کوئی جیل نہیں ہے' کوئی عہدیدار نہیں کہ جو انہیں اطاعت پر مجبور کرے یا انہیں سزا دے۔" مقامی لوگوں کا معاشرہ ایسا تھا کہ جس میں کوئی سماجی حیثیت میں بڑا یا چھوٹا نہیں ہوتا تھا۔ عورتوں کی حیثیت برابر کی تھی۔ ان کے معاشروں میں جمہوری روایات اسپین' فرانس' اور انگلستان سے زیادہ تھیں۔ اس کو اگر ذہن میں رکھا جائے تو یہ مفروضہ غلط ہو جاتا ہے کہ امریکہ میں یورپی افکار نے اس کے دستور اور سیاسی نظام کو بنانے میں مدد دی۔ جب کہ امریکی جمہوریت کی تشکیل میں جو مساوات' آزادی' اور بنیادی حقوق کے اصول ہیں' یہ انڈینز قبائل کے اثر کی وجہ سے ہیں کیونکہ یورپ میں اس وقت بادشاہتیں اور مطلق العنان حکومتیں تھیں' مذہبی تعصب اور تشدد تھا' اس لئے امریکی یورپی لوگوں نے مذہبی رواداری کا سبق مقامی لوگوں سے سیکھا۔

لیکن مقامی لوگوں کے ان کلچرل اثرات کو تسلیم کرنے کے بجائے' نصاب کی کتابوں میں جس بات پر زور دیا جاتا ہے وہ "تصادم" کا ہے۔ جیسے جیسے یورپی آباد کار آتے ہیں' ان کی زمینوں پر قبضہ کیا جاتا ہے' اور یوں یورپی تسلط کی سرحدیں پھیلتی اور بڑھتی رہتی ہیں' اس قبضہ اور تسلط کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ وہ غیر آباد اور ویران علاقے تھے کہ جنہیں یورپیوں سے آباد کیا' اور یہ آباد کار مقامی لوگوں کے حملوں سے ہمیشہ خطرے میں رہے۔ یعنی ریڈ انڈینز ان کے لئے خطرہ تھے' وہ ریڈ انڈینز کے لئے خطرہ نہیں تھے کہ جنہوں نے ان کی زمینوں پر قبضہ کیا اور انہیں وہاں سے بے دخل کیا (اس کی مماثلت اسرائیل اور اس کے سیٹلمنٹ کی پالیسی سے دی جا سکتی ہے) کسی نے ایمانداری سے یہ بھی کہا کہ : "ہم نے ان کی زمینوں پر قبضہ کر لیا' ان کے ملک کو ان سے چھین لیا' ان کی زندگی کے ذرائع کو لے لیا' ان وجوہات کی وجہ سے وہ جنگ پر مجبور ہوئے۔ اس کے علاوہ ان سے اور کیا توقع کی جا سکتی تھی؟"

مقابل کو تہس نہس کرنے کے لئے ضروری ہے کہ اسے غیر انسانی بنا دیا جائے۔ یہ مقامی لوگوں کے ساتھ ہوا کہ انہیں غیر مہذب' غیر متمدن اور وحشی کہہ کر انہیں انسانیت سے خارج کر دیا' اس لئے جنرل فلپ شیری دان (Philip Sheridan) نے کہا کہ "اچھا انڈین ایک مرا ہوا انڈین ہے۔"

اگرچہ امریکہ کی تاریخ مقامی لوگوں سے جنگوں سے بھری ہوئی ہے' مگر نصاب کی کتابیں اس سے خالی ہیں۔ اگر جنگ کا ذکر ہے تو یہ مقامی لوگوں کی شکست پر ختم ہو جاتا ہے۔

نصاب کی کتابیں اس سے بھی خالی ہیں کہ مقامی لوگوں کی زمینوں پر کس طرح دھوکہ بازی سے قبضہ کیا گیا۔ تاریخ میں بار بار یہ دہرایا جاتا ہے کہ امریکہ نے لوزیانہ (Lousinia) کی ریاست فرانس سے خریدی' مگر وہ علاقہ فرانس کا نہیں مقامی لوگوں کا تھا۔ فرانس نے ان لوگوں سے پوچھ کر خریداری کا معاہدہ نہیں کیا' بلکہ زمین پر اپنا دعویٰ ثابت کر کے اسے فروخت کر دیا۔

مقامی لوگوں کو تصادم اور شکستوں کے بعد مخصوص علاقوں میں محصور کر دیا گیا۔

لہٰذا 1813ء تک امریکن' مقامی لوگوں کے لئے استعمال ہوتا تھا' مگر جب وہ عملی زندگی سے دور ہو گئے تو یہ اصطلاح ان کے بجائے اب یورپی لوگوں کے لئے استعمال ہونے لگی۔

فتح کے ساتھ ساتھ رویوں میں جو تبدیلی آئی ہے' اس کا اظہار بھی تاریخ کے عمل سے ہوتا ہے' مثلاً 1610ء تک مقامی لوگ جو کہ یورپی آباد کاروں کے ساتھ تعاون کر رہے تھے وہ محنتی اور ذہین سمجھے جاتے تھے' مگر جب انہوں نے مزاحمت کی تو یہی لوگ ست' کاہل' اور شرابی ہو گئے لوون سفید اقوام کے رویوں کے بارے میں لکھتا ہے کہ :

> 1813ء کے بعد سے بجائے اس کے کہ ہم جمہوری اقدار کو پھیلاتے' اس کی جگہ ہم نے سفید اقوام کی برتری کے نظریہ کو پھیلایا۔ آہستہ آہستہ ہم نے امریکی تسلط کو میکسیکو' فلپائن' اور جزائر غرب الہند تک نافذ کیا۔ اگرچہ یورپی اقوام ہمارے عمل سے سخت صدمہ کا شکار ہوئیں' لیکن جلد ہی انہوں نے ہماری تقلید شروع کر دی۔ مثلاً برطانیہ نے تسمانیہ میں مقامی باشندوں کا نام و نشان مٹا دیا' جرمنی نے نمی بیا (Nambibia) میں ہیروز باشندوں کے خلاف جنگ کر کے ان کا قتل عام کیا..... یورپ کی اکثر اقوام کی تاریخ اس سے بھری پڑی ہے۔ ہمیں یہاں یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ روڈولف ہٹلر کو' ہمارے اسکول کے طالب علموں سے زیادہ معلوم تھا کہ ہم نے مقامی باشندوں کے ساتھ کیا سلوک کیا ہے۔ ہم نے ریڈ انڈینز کے لئے جو قیدیوں والے کیمپ بنائے تھے' ہٹلر ان کی تعریف کرتا تھا اور اکثر اپنے مخصوص حلقے میں امریکیوں کی اس پالیسی اور عمل کو سراہتا کہ جس کے ذریعہ انہوں نے مقامی لوگوں کا خاتمہ کیا تھا' یعنی پابندیاں لگا کر انہیں بھوک سے مارنا' اور ان کے خلاف جنگ کرنا۔ اس کا ماڈل یہ تھا کہ جس کو اس نے یہودی اور خانہ بدوش لوگوں کے خاتمہ کے لئے

اختیار کیا۔

## (5)

امریکہ کی تاریخ کا ایک حصہ افریقہ سے لائے ہوئے غلام اور ان کی موجودگی ہے۔ ایک عرصہ تک غلاموں کی موجودگی اور ان کی سرگرمیوں کو تاریخ کے دھارے سے علیحدہ کر کے رکھا گیا۔ انہوں نے امریکہ کی ترقی اور تعمیر میں جو حصہ لیا' یعنی کپاس کے کھیتوں میں کام کرنا' مکانات کی تعمیر' سڑکوں کی تعمیر اور ریلوے لائنیں بچھانا یہ سب تاریخ کا حصہ نہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جب بھی معاشرے میں کسی ایک طبقہ کی شرکت کو جو اس نے اس کی ترقی میں کی ہو' مان لیا جائے تو پھر انہیں ان کے حقوق بھی دینا پڑتے ہیں۔ اگر ان کے کام اور محنت سے انکار کر دیا جائے تو اس صورت میں یہ معاشرے سے علیحدہ ہو جاتے ہیں۔ لہذا امریکی تاریخ میں افریقی غلاموں کو تاریخ کا حصہ نہیں بنایا گیا اور انہیں بطور غلام کے اس قابل نہیں سمجھا گیا کہ معاشرے میں باعزت مقام دیا جائے اور ان کی خدمات کا اعتراف کیا جائے۔

غلامی کے اس ادارے کی وجہ سے' اور کیونکہ افریقہ سے لائے ہوئے غلاموں کا رنگ کالا تھا' اس وجہ سے امریکی معاشرہ میں سخت نسل پرست جذبات پیدا ہوئے۔ یورپ اور امریکہ میں افریقہ اور اس کے رہنے والوں کے خلاف نسل پرستانہ جذبات کا ابھار وقت اور تجربہ کے ساتھ ہوا۔ لوون لکھتا ہے کہ 1450ء تک افریقی لوگوں کو یورپ میں غیر معمولی سمجھا جاتا تھا' لیکن جیسے جیسے افریقہ سے غلاموں کو زبردستی پکڑ کر لایا گیا اسی طرح وہاں کے لوگوں کے بارے میں رائے بدلتی گئی' اور انہیں بحیثیت غلام رکھنے کے ان کے بارے میں کہا جانے لگا کہ وہ بیوقوف' احمق' اور ذہنی طور پر پس ماندہ ہیں۔ یورپ کے لوگ یہ بھول گئے کہ شمالی افریقہ آنے والے لوگ تھے کہ جنہوں نے اسپین اور اٹلی کو نئے علوم و فنون دیئے۔ افریقہ سے آئے ہوئے عربوں کی یونیورسٹیاں تھیں کہ جنہوں نے یورپ کو علم و دانش سے روشناس کر دیا۔ لیکن "1850ء کی دہائی تک بہت سے سفید فام امریکی کہ جن میں نارتھ کے رہنے والے

بھی تھے' یہ دعویٰ کرنے لگے کہ کالے لوگ کم تر ہوتے ہیں اور ان کے لئے غلامی ضروری ہے تاکہ ان کی تربیت ہو سکے' اور یہ ان کے لئے بہتر ہے کہ انہیں زبردستی جسمانی طور پر "اندھیرے براعظم" سے نکالا جائے۔"

لہٰذا نصاب کی کتابوں میں غلامی کا جواز دیتے ہوئے کہا جاتا ہے کہ جن لوگوں کا رنگ کالا ہو' انہیں علیحدہ رکھنا ایک فطری امر ہے۔ غلامی کے بارے میں یہ دلیل بھی دی جاتی ہے کہ یہ ادارہ نیا نہیں بلکہ بہت قدیم ہے۔ یونان اور روم میں بھی اس کا رواج تھا' لہٰذا امریکیوں نے اسے شروع نہیں کیا ہے۔

نسل پرستی کے جذبات امریکی معاشرے میں اس قدر گہرے ہو گئے تھے کہ انہیں فطری تسلیم کرتے ہوئے اس پر تنقید کی کوئی گنجائش نہیں رہی تھی۔ جب صدارتی انتخاب میں لنکن اور ڈگلس دونوں امیدوار تھے' تو اس موقع پر لنکن نے غلامی کے ادارے کی خلاف ہوتے ہوئے' سیاسی طور پر جنوبی الونائے کی ریاست میں ڈگلس سے مباحثہ کرتے ہوئے کہا کہ:

> میں کبھی بھی اس کی حمایت نہیں کروں گا کہ سماجی یا سیاسی طور پر سفید اور کالوں کو مساوی مقام دیا جائے (تالیاں)_ اور میں اس کی حمایت بھی نہیں کرتا کہ کالوں کو ووٹر یا جیوری کا ممبر بنایا جائے۔

نصاب کی کتابوں میں لنکن کے یہ نسل پرست خیالات نہیں ہیں۔

نسل پرستی کا تعلق کالوں کی علیحدگی سے بھی۔ اس علیحدگی کے پس منظر میں جو نظریہ کار فرما ہوتا ہے وہ یہ کہ ایک خاص گروپ اپنے رنگ' پیدائش' اور عمل کی وجہ سے اس قابل نہیں ہے کہ وہ معاشرے میں دوسرے لوگوں کے ساتھ مل کر رہے۔ اس نظریہ کے تحت امریکہ میں کالوں کو علیحدہ رکھنے کی پالیسی پر عمل ہوا۔ اسکولوں میں' چرچ میں' بسوں میں' اور کام کرنے کی جگہ پر انہیں سفید فاموں سے جدا رکھا جاتا تھا۔ اگرچہ خانہ جنگی کے بعد غلاموں کو آزادی تو مل گئی' مگر ان کا سماجی مرتبہ وہی رہا۔

علیحدگی کے ساتھ ساتھ سفید فام لوگوں نے اور ان میں سے خاص جماعتوں نے

اس پالیسی کو اختیار کیا کہ بلیک آبادی کو خوف و ہراس کی حالت میں رکھا جائے تاکہ ان پر سفید فام کا غلبہ رہے اور اپنی حالت کو تبدیل کرنے' یا مزاحمت کرنے کی جرات نہ ہو۔ اس لئے یورپی تاریخ میں ان فسادات کی تعداد ان گنت ہے کہ جن میں ان کے گھروں کو جلایا گیا' انہیں سرعام لوگوں نے قتل کیا' کیو۔ کلس' کلان کی جماعت کالوں کو خوف کی حالت میں رکھنے میں مشہور رہی ہے۔

لیکن جہاں سفید فام امریکی معاشرہ قانونی اور سماجی طور پر کالوں کا استحصال کرنے میں مصروف تھا' وہیں ایسی جماعتیں اور گروپس تھے جو غلامی کے خلاف تھے۔ ان میں مشہور جان براؤن تھا کہ جس نے غلامی کے خاتمہ کے خلاف تحریک چلائی' بلکہ مسلح تحریک۔ اسی جرم میں اسے پھانسی پر چڑھا دیا گیا۔ اس نے مرنے سے پہلے جو تقریر کی وہ بڑی اہم ہے :

> اگر یہ ضروری سمجھ لیا گیا ہے کہ میں اپنی زندگی کو انصاف کے حصول کے لئے ختم کر دوں اور اپنے خون کو اپنے بچوں کے خون اور ان ہزاروں غلاموں کے خون میں ملا دوں کہ جن کے حقوق اس ملک میں غصب کئے گئے ہیں اور جنہیں بدمعاش' ظالم' اور برا سمجھا گیا ہے۔ تو میں اس کے لئے تیار ہوں۔

براؤن کے عمل کو دیکھتے ہوئے ہنری ڈیوڈ تھوریو (Henry David Thoreau) نے کہا تھا کہ : ''ایسے معلوم ہوتا ہے کہ اس سے پہلے امریکہ میں کوئی شخص موت سے ہم کنار نہیں ہوا۔ کیونکہ مرنے سے پہلے' تمہیں اس کے لئے زندہ رہنا ہو گا۔ ان لوگوں نے مر کر ہمیں یہ سبق دیا کہ انسان کو کس طرح زندہ رہنا چاہئے۔''

نصاب کی کتابوں میں جان براؤن کو پاگل قرار دیا گیا ہے۔ لیکن غلامی اور نسل پرستی کے بارے میں امریکہ کی تاریخ میں جو تبدیلیاں آئیں' وہ خانہ جنگی کے بعد کی ہیں کہ جس میں غلامی کا خاتمہ ہوا۔ اور پھر 1960ء اور 1970ء کی دہائیوں میں سول رائٹس کی تحریک ہے کہ جس نے امریکی کالوں میں ایک نیا شعور اور احساس دیا۔ جب کالوں نے تعلیم حاصل کی اور اپنی تاریخ کی جڑوں کو تلاش کیا۔ تو اس کے نتیجہ میں دو

رجحانات ابھرے۔ ایک تو اینٹی سفید فام تھا کہ جس میں کالوں کو رد عمل کے طور پر بہت زیادہ ابھارا گیا۔ لیکن دوسرا رجحان تھا کہ امریکہ کی تاریخ کے دھارے میں رہتے ہوئے اپنی شخصیت کا تعین کیا جائے۔ ان کوششوں کا نتیجہ یہ ہوا کہ اب امریکی تاریخ اور نصاب کی کتابوں میں بھی غلامی کے دور کی صحیح تصویر نظر آتی ہے۔ اسی وجہ سے آج کے طالب علم کو اس پر تعجب ہوتا ہے کہ واشنگٹن اور جیفرسن کیوں غلام رکھتے تھے؟ 1970ء کے بعد سے جان براؤن کو پاگل کے بجائے ہوش مند اور حقوق انسانی کا راہنما سمجھا جانے لگا ہے۔

کالوں کی علیحدگی کے بارے میں جب نصاب کی کتابوں میں ذکر ہوتا ہے تو اس طرح سے کہ اسے حکومت نے ختم کیا' اس کے برعکس اس کے خاتمہ کی وجہ کالوں کی مزاحمت ہے' جو انہوں نے قربانیاں دے کر کی' اور حکومت کو مجبور کیا کہ نسل پرستی اور علیحدگی کے قوانین کا خاتمہ کرے۔

## (6)

اپنے ابتدائی دور میں امریکہ کو اس پر فخر تھا کہ وہ نئی دنیا ہے۔ اس وجہ سے وہ ان آلودگیوں اور گناہوں سے پاک و صاف ہے کہ جس میں پرانی دنیا گھری ہوئی ہے۔ لیکن وقت کے ساتھ ساتھ امریکہ بھی ان ہی آلودگیوں میں مبتلا ہوتا چلا گیا کہ جس سے پرانی دنیا لتھڑی ہوئی تھی۔ امریکہ کا دوسرے ملکوں میں مداخلت کرنا' حکومتوں کا تختہ الٹنے میں مدد کرنا' سیاستدانوں اور مخالفوں کا قتل کرانا' ملٹی نیشنل کے مفاد میں دوسرے ملکوں میں آمریتوں اور استحصالی حکومت کی مدد کرنا ان سب باتوں نے اسے عالمگیر طور پر ایک داداگیر بنا دیا ہے۔ ویت نام کی جنگ میں اس کی شرکت اور عام آبادی کے قتل عام میں اس کی شمولیت نے امریکہ کے انسانی چہرے کو بے نقاب کر دیا ہے۔ لیکن ایک طرف جہاں امریکہ کا یہ گھناؤنا کردار ہے' وہیں دوسری طرف اس کا معاشرہ ہے کہ جو فرد کو آگے بڑھنے کے مواقع دیتا ہے' کیونکہ امریکی معاشرہ یورپ کے مقابلہ میں کم طبقاتی ہے' اور معاشی و سماجی طور پر متحرک ہے۔ ایک طرف جہاں اکیڈمک آزادی ہے' وہیں

اس بات کی کوشش ہے کہ طالب علموں کو جو تاریخ پڑھائی جائے' اس کو کنٹرول کر کے انہیں وہی معلومات دی جائیں کہ جس سے معاشرہ کا مثبت پہلو ابھرے۔

# کیا ایک مسلمان بھی انڈین بن سکتا ہے؟

گیانیندر پانڈے/امجد محمود چوہدری

میں اس مقالے کا آغاز دو سادہ نکات سے کرنا چاہتا ہوں پہلا یہ کہ اقوام ایک بنیاد یا مشترک دھارا۔ پروان چڑھانے سے بنتی ہیں اس دھارے کو قوم کی ضروری اور فطرتی روح بھی کہا جاتا ہے۔ دوسرا یہ کہ قوم کے ساتھ ساتھ اقلیتیں بھی اس میں شریک ہوتی ہیں کیونکہ یہی قومی دھارا بنانے کا باعث بنتی ہیں۔ قومیں اور قوم پرستیاں حد بندیاں قائم کرنے سے اجاگر ہوتی ہیں۔ تاہم ان حد بندیوں کو ہمیشہ یا ہر حالت میں واضح کرنا اتنا آسان نہیں ہوتا۔ اس لئے قوم پرستی عموماً اس بنیاد یا مشترک دھارے کی شناخت کے ساتھ ساتھ چلتی ہے جو اکثریت و اقلیت کے اشتراک سے بنتی ہے۔ اس کے ساتھ ہی اقلیتوں' چھوٹی قوموں یا کمزور عناصر کے تصورات جنم لیتے ہیں جن کی بنیاد پر حدود۔ جغرافیائی' سماجی' اور ثقافتی سوالات پر گفت و شنید یا لڑائی کی جاتی ہے۔

ان صفحات میں میں اس ترکیب پر تحقیق کرنا چاہتا ہوں جس کے ذریعے قوم پرستی کی یہ بنیاد قائم ہوتی ہے: غیر محسوس طریقے سے' غیر سیاسی یا "فطرتی" طور پر جس طرح کہ قوم پرست عموماً کہتے ہیں۔ میں اس ہنگامے کو بھی کھنگالنا چاہتا ہوں جو اس دوران وفاداری کی خاطر اٹھ کھڑا ہوتا ہے' اور ان لوگوں کے اصلی ہونے کا ثبوت مانگتا ہے جن کی بود و باش اس بنیادی دھارے سے مختلف ہوتی ہے یعنی اقلیتیں اور چھوٹے گروہ جنہیں قوم کا حصہ بننے کی تو اجازت دی جا سکتی ہے مگر "سرتاپا نہیں۔" میں unhyphenated ہم قوم' حقیقی' واضح اور بدیہی طور پر فطرتی شہری۔ وہ انڈین ہو' نائیجیرین' آسٹریلوی' امریکی یا برطانوی' یا جو کوئی بھی ہو۔۔ اس کی تعمیر کا تجزیہ کرنا چاہتا

ہوں اور اس کے ساتھ ساتھ Hyphenated شہری-- مثلاً انڈین مسلمان' انڈین عیسائی' انڈین یہودی' یا افریقی نژاد امریکی' میکسیکو نژاد امریکی اور مقامی امریکی-- کی اٹھان بھی دیکھنا چاہتا ہوں- مؤخرالذکر شہری ہمارے قوم پرستی کے دور میں اکثر ایک سوالیہ نشان کی زد میں رہا ہے- اس کام کا آغاز میں شہریت کی مختلف تعریفوں اور وفاداری کے ثبوت کے مطالبات کا جائزہ لے کر کروں گا جو انڈیا میں 1947ء میں اقتدار کی منتقلی اور برصغیر کی تقسیم کے موقع پر کئے گئے-

(1)

دو اصطلاحات جو ''مسلمان سوال'' پر جیسا کہ انڈیا میں کہا جاتا ہے' مباحثے کے دوران زبان زد عام ہوئی ہیں میری اس بحث کے لئے مفید نقطہ آغاز ثابت ہو سکتی ہیں- اگرچہ ان دونوں کا تعلق قبل از 1947ء کے عرصے سے ہے لیکن بٹوارے اور آزادی کے سال میں انہوں نے ایک نئی شدت-- بلکہ نئے معنی-- اختیار کر لئے- پہلی اصطلاح ''قوم پرست مسلمان'' کا استعارہ ہے اور دوسری ''اکثریت'' اور ''اقلیت'' کا نظریہ ہے-

قوم پرست مسلمان کے حوالے سے جو پہلی بات شاید کی جا سکتی ہے وہ یہ ہے کہ اس کے ہم وزن ہندوؤں کے لئے کوئی تعریف نہیں ہے- بلکہ انڈیا میں کسی اور مذہبی گروپ کے لئے ایسی کوئی اصطلاح نہیں ہے- ہندوؤں کی سیاست کے حوالے سے بات کی جائے تو یہ نکتہ خالی از دلچسپی نہیں ہو گا کہ اس اصطلاح کو اکثر الٹ کر ''ہندو قوم پرست'' پڑھا جاتا ہے- یہ الٹنا یقیناً کوئی اتفاقی بات نہیں ہے- ''ہندو قوم پرست'' کی اصطلاح کیا بات ظاہر کرتی ہے؟ یہ صرف ان قوم پرستوں کی طرف اشارہ نہیں کرتی جو اتفاق سے ہندو ہیں- بلکہ یہ ان کی ایک مخصوص قسم کی قوم پرستی کا اظہار ہے- وہ قسم جس میں ''ہندو'' قوت ایک قابل لحاظ وزن رکھتی ہے- اس قوم پرستی میں ہندو ثقافت' ہندووانہ رسوم اور ہندو قومیت کو ایک ممتاز جگہ دی جاتی ہے-

ہندو قوم پرستی کے اس ظہور کے ساتھ اور وقت گزرنے کے ساتھ ایک مجموعی

قسم کی قوم پرستی نے نمو پالی جس نے انڈین سوسائٹی کے مخلوط کردار پر زور دیا اور انڈیا کی تاریخ اور خود آگاہی میں ہندو عنصر کو پہلے جتنی اہمیت دینے سے انکار کر دیا۔ اسے بعد میں "سیکولر" قوم پرستی' یا "حقیقی" یا "انڈین" قوم پرستی کا نام دیا گیا اور جواہر لعل نہرو کے الفاظ میں "ایسی چیز جو..... مذہبی اور نسلی قوم پرستی کی قسموں سے قطعی مختلف ہے اور صحیح معنوں میں بات کی جائے تو..... اس لفظ کے جدید مطلب کی رو سے یہ واحد قسم ہے جسے قوم پرستی کہا جا سکتا ہے۔" یہ انڈین منشور کی انڈین قوم پرستی تھی-- نہرو کے الفاظ میں خالص اور سیدھی سادی "قوم پرستی"_ ان دونوں اقسام کی قوم پرستی کی موجودگی میں انیسویں صدی کے اواخر سے آگے تک' اور 1940ء اور پھر 1980ء اور 1990ء کی دہائیوں میں بڑے واضح طور پر' سیاسی لحاظ سے باشعور ہندو دو گروہوں "ہندو قوم پرستوں" اور "سیکولر (انڈین) قوم پرستوں" میں بٹ گئے۔

اس عرصے کے دوران بڑھتی ہوئی "مسلم" قوم پرستی کے اشارے بھی یقیناً ملتے ہیں۔ ہندو قوم پرستی کی طرح یہ بھی ایک وسیع "انڈین" قوم پرست تحریک کے ساتھ ساتھ پروان چڑھتی رہی۔ اس انڈین قوم پرست تحریک میں مسلمان بڑی تعداد میں (بدرالدین طیب جی اور مولانا محمد علی سے لے کر محمد علی جناح اور فضل الحق تک، مختار احمد انصاری' ابوالکلام آزاد' ذاکر حسین اور شیخ عبداللہ کا تو ذکر کرنے کی بھی ضرورت نہیں) شامل ہوئے۔ تاہم سیاسی طور پر متحرک مسلمان "مسلم قوم پرست" اور "سیکولر قوم پرست" کے دو گروہوں میں نہیں بٹے تھے۔ بلکہ انہیں "قوم پرست مسلمان" اور "مسلمان" کی اصطلاحوں میں تقسیم کیا گیا تھا-- تقسیم کے اس دائرے کو ان لوگوں تک بھی بڑھا دیا گیا جو سیاسی لحاظ سے متحرک نہیں تھے۔

ہندو-- مراد سیاسی لحاظ سے باشعور ہندوؤں کی اکثریت' کیونکہ ان میں سے بہت سے ایسے تھے جو ایک خاموش اکثریت کا حصہ تھے' اور حکومت وقت کے وفاداروں میں سے چند لوگ-- اول و آخر قوم پرست تھے۔ وہ ہندو قوم پرست تھے یا سیکولر قوم پرست' یہ ایک ثانوی سوال تھا۔ تاہم تمام مسلمان صرف مسلمان تھے۔ اور ان کے سیاسی لحاظ سے غیر متحرک ہونے سے اس مطلب پر کوئی فرق نہیں پڑتا تھا۔ چند مسلمان

"انڈین" قوم پرستی کے پرچارک تھے اس لئے وہ "قوم پرست" مسلمان تھے۔ اس قومیت کے باقی افراد وہ شہر میں رہتے ہوں یا گاؤں میں' شمال کے رہنے والے ہوں یا جنوب کے' دستی کھڈی پر کام کرتے ہوں یا بلڈنگ سائٹ پر' کسی جھونپڑے میں رہتے ہوں یا ریلوے کوارٹروں میں' مسلمان ہونے کی وجہ سے امکان تھا کہ وہ انڈین قوم پرستی کے حامی نہ ہوں۔ انیسویں صدی کے اواخر سے لے کر اب تک ہندو مسلم اختلافات کی مخصوص تاریخ' اور بابوازم-- ہندو قوم پرستی-- کے بڑھتے ہوئے طوفان کے خلاف مسلمانوں کو اپنا طرفدار بنائے رکھنے کی برطانویوں کی کوششوں نے اس رائے کو نمو بخشی۔ لیکن بٹوارے اور آزادی کے فوری پہلے کے سالوں میں-- خود بٹوارے نے-- اور مسلمانوں کی علیحدہ حقوق کے لئے جدوجہد نے اس رائے کو ایک مسلمہ حقیقت کے طور پر روشناس کروانے میں اہم کردار ادا کیا۔

انڈیا کی سیاسی بحث کی دوسری اصطلاحات جو کچھ توجہ چاہتی ہیں۔ وہ "اقلیت" اور "اکثریت" ہیں۔ جیسا کہ طلال اسد ہمیں یاد دلاتا ہے کہ "مذہب"، "نسل"، یا "ثقافت" کے ساتھ ان کا استعمال ایک عجیب ابہام پیدا کرتا ہے۔ کیونکہ اکثریت اور اقلیت کا تعلق بنیادی طور پر انتخابات اور پارلیمانی سیاست کی لغت اور ان بدلتے ہوئے زمینی حقائق سے ہے جن کی بناء پر تصوراتی طور پر یہ سیاست چلائی جاتی ہے۔ جبکہ ثقافت (مذہب نسل وغیرہ کی طرح) "فی الواقع ایک مخصوص آبادی کی معاشرتی زندگی کا رنگ لئے ہوتی ہے جس میں نسل در نسل منتقل ہونے والی عادات اور عقائد بھی شامل ہیں۔" اس لئے ثقافتی' نسلی یا مذہبی اقلیتوں کی بات کرتے ہوئے ہمیں اس مفروضہ کو تسلیم کرنا پڑتا ہے جسے اسد "نظریاتی پیوند کاری" کہتا ہے۔ اس سے "یہ دعویٰ کیا جاتا ہے کہ چند ثقافتوں کے لوگ حقیقتاً سیاسی طور پر قائم کی گئی ایک مخصوص جگہ سے تعلق رکھے ہوتے ہیں مگر دوسرے (اقلیتی ثقافتوں کے) لوگوں کے ساتھ ایسا نہیں ہوتا-- اس کی ایک وجہ تو یہ ہو سکتی ہے کہ وہ حال ہی میں اس مخصوص علاقے میں منتقل (ایمیگریشن) ہوئے ہوں یا یہ کہ وہ قدیم' اصلی باشندے (ایب اوریجن) ہوں۔" یا کوئی کہہ سکتا ہے صرف غیر متعینہ مگر (جیسا کہ کہا جاتا ہے) بنیادی "فرق" بھی اس کی

وجہ ہو سکتا ہے-- یہاں انڈین مسلمانوں کی مثال دی جا سکتی ہے۔

بٹوارے اور آزادی نے ان اصطلاحات کو انڈین سوسائٹی اور سیاست میں قومی سطح پر رائج کر دیا۔ مسلمان اب سکھوں' اینگلو انڈینز' انڈین عیسائیوں' پارسیوں اور جین مت والوں کی طرح ایک اقلیت تھے۔ اگرچہ یہ دوسری اقلیتیں تعداد میں ناکافی ہونے کی بناء پر خاطر میں نہیں لائی جاتی تھیں۔ مسلمان اب ان ضلعوں' شہروں یا قصبوں میں بھی "اقلیت" تھے جہاں پر عددی لحاظ سے وہ اکثریت میں تھے : یہ بعد والی اصطلاح صرف بیانیہ حد تک استعمال ہوتی تھی۔ وہ ایک ایسی اقلیت تھے جس نے پاکستان کی خاطر لڑائی لڑی تھی یا اس کی خواہش کی تھی۔ اب نہ صرف انہیں یہ چناؤ کرنا تھا کہ وہ کہاں سے تعلق رکھتے ہیں بلکہ اپنے اس چناؤ میں اخلاص کا بھی مظاہرہ کرنا تھا: انہیں ثابت کرنا تھا کہ وہ انڈیا کے وفادار ہیں اس لئے انڈین شہریت حاصل کرنے کے حقدار ہیں۔

ہندو اب "اکثریت" تھے' چاہے ان کی بڑی تعداد ایسی تھی کہ جنہیں کہا تو ہندو جاتا تھا مگر انہیں اس خطاب سے حاصل کچھ نہیں ہوتا تھا' انہیں مقدس ہندو مقامات اور کتابوں تک رسائی حاصل نہیں تھی۔ یا (چند مثالوں میں) انہیں "ہندو" کے خطاب سے مکمل طور پر لاتعلق ہونے کا کہا گیا تھا۔ تاہم بٹوارے اور آزادی کے ہنگامے میں "ہندوؤں" (جس میں بعض اوقات ہندو اور سکھ بھی شامل تھے) کو ایک اکائی قرار دیا گیا۔ ایسی اکائی جو زیادہ تر "مسلمانوں" کے خلاف صف بستہ تھی۔ اصلی اور کسی بھی شک و شبہ سے بالا وفادار شہری کی تلاش ابھی جاری تھی۔ اور چونکہ یہ کہا جاتا تھا کہ ہندوؤں کا کوئی دوسرا ملک نہیں ہے (سوائے نیپال کے جسے اس تناظر میں انڈیا ہی کا ملحقہ علاقہ کہا جاتا تھا)' اس لئے انڈین قوم کے ساتھ ان کا تعلق شک و شبہ سے بالا ہے۔ "ہندو" یا "انڈین" میں تفریق غیر متعلقہ تھی۔ یہ دونوں اصطلاحات عملی طور پر ایک دوسرے کے لئے استعمال ہو سکتی تھیں۔ "اقلیتوں" کے لئے مناسب جگہ اور مناسب مقام کا سوال ایک تحقیق کا رخ اختیار کر گیا۔

اس قوم پرست تحقیق اور اس کے اثرات کا تفصیل سے جائزہ لینے سے پہلے قوم

پرستی سے متعلق ایک اور عمومی نقطے کا ذکر ضروری ہے۔ اس کا اطلاق خصوصی طور پر انیسویں صدی کے اواخر اور بیسویں صدی میں نوآبادیاتی نظام کے خلاف چلنے والی قوم پرستی کی تحریکوں پر ہو سکتا ہے جنہوں نے آزاد ریاست میں اپنے حصے کا دعویٰ جتلانے کے لئے "عوام" کی ایک اکائی قائم کرنے کی کوشش کی۔ میرے خیال میں اس کی بازگشت بھی زیادہ تھی۔ ہم دلیل دیتے ہیں کہ دنیا بھر میں تاریخی طور پر کوئی قوم / عوام اس وقت وجود میں آئے جب ایک قومی مفاد کو واضح کرنے اور اسے آگے بڑھانے کی جدوجہد کی گئی۔ تاہم ہر ایسے موقع پر جو چیز ضروری محسوس ہوئی وہ قوم کو پہلے سے وضع کئے ہوئے ایک کل' اس کی روح یا حقیقت کے طور پر پیش کرنے کی خواہش تھی۔ علاوہ ازیں ہر جگہ جب کوئی قوم اپنی ایک ریاست حاصل کر لیتی ہے یا (قوم پرستوں کے محاورے کے مطابق) ایک قومی ریاست کے طور پر جانی جاتی ہے تو یہ روح' یہ کل اس ریاست یا اس کے علاقے کی صورت میں وجود اختیار کرنا شروع کر دیتا ہے اور قومی مفاد اب ریاست اور اس کی سرحدوں کی سلامتی میں ڈھل جاتا ہے۔

دنیا بھر میں اب "قوم = عوام" کی بجائے "قوم = ریاست" کی مساوات کو جگہ دینے کا رجحان پایا جاتا ہے۔ قوم سے وفاداری۔۔ حقیقی اور بغیر کسی اعتراض کے شہریت کا مانا ہوا امتحان۔۔ پہلے سے موجود ایک ریاست اور اس ریاست کے مفادات کے ساتھ وفاداری بن جاتی ہے۔ تاہم یہاں پر ایک مغالطہ بھی پایا جاتا ہے: وفاداری کا امتحان صرف انہی کا مطلوب ہوتا ہے جو "حقیقی" اور "فطرتی" شہری نہیں ہوتے۔ ایک حقیقی شہری اور قومی ریاست سے وفاداری کے ان ہر دو نظریات میں سے کوئی بھی اتنا غیر جانبدار نہیں جتنا کہ نظر آتا ہے۔ نہ ہی یہ دونوں جمہوری سیاست کے دعویدار کسی عمل میں یہ اس تصوراتی شکل میں قابل قبول نہیں۔ میں امید کرتا ہوں کہ 1947ء اور مابعد انڈین قوم پرستوں کے درمیان مذاکروں اور دلائل کی درج ذیل بحث بھی اس چیز کو واضح کر دے گی۔

(2)

میں اس سادہ سے نکتہ سے آغاز کرنا چاہتا ہوں کہ اس آشکار غیر یقینی' غیر پختگی،

اور سماجی ناہمواری-- جو حقیقتاً تمام موجودہ قوموں اور قوم پرستیوں کی لازمی شرط ہے-- کے دور میں قوم پرستوں کی صراحت، یکسانیت اور "خالص پن" کی تلاش کی غیر ادراک شدہ خصوصیت ہے۔ انڈین قوم پرستوں نے 1947ء میں بار بار یہ سوال پوچھا کہ "کیا ہم ایسے سچے شہری ہونے کا دعویٰ کر سکتے ہیں جنھوں نے قوم کے نام پر اپنے خاندان، ذات، برادری اور مذہب کو قربان کر دیا ہے؟" جواب میں ہم پوچھ سکتے ہیں کہ کیا تمام شہریوں سے اپنے خاندان، ذات، قومیت اور مذہب کی قربانی دینے کا مطالبہ کیا گیا؟

بٹوارہ اور آزادی-- 15 اگست 1947ء__ وہ لمحہ تھا جب دو قومی ریاستیں، انڈیا اور پاکستان وجود میں آئیں۔ لیکن یہ وہ لمحہ بھی تھا-- یہاں ماہ و سال اور مبہم ہو جاتے ہیں۔ جب نئی شناخت اور رشتے داریاں قائم ہوئیں اور نئی تواریخ مرتب ہوئیں، یا کم از کم ان پر دوبارہ اعتراضات اٹھائے گئے۔ اس وقت کے حالات کو یہاں دوہرانے کی شاید ہی ضرورت ہو۔ مخصوص علاقوں سے تمام کی تمام "اقلیتی" آبادی کو عملی طور پر نکال باہر کیا گیا: ہندوؤں اور سکھوں کو مغربی پنجاب کے علاقہ سے اور مسلمانوں کو مشرقی پنجاب اور دوسرے کئی ملحقہ انڈین علاقوں سے۔ اعداد و شمار کو مکمل یقین سے تو پیش نہیں کیا جا سکتا تاہم اندازہ ہے کہ پانچ لاکھ سے زیادہ لوگ اپنی جان سے ہاتھ دھو بیٹھے، بے شمار لوگ معذور ہو گئے، روپے پیسے سے محروم کر دیئے گئے۔ عصمتیں تار تار کر دی گئیں، اور تقریباً ڈیڑھ کروڑ افراد بے گھر ہو کر ایک لمبے عرصے کے لئے پناہ گیر بن گئے۔ تمام شمالی انڈیا (جس میں پاکستان کے مشرقی اور مغربی دونوں بازو شامل ہیں) اور بہت سی جنوبی اور مرکزی ریاستیں (جس میں ریاست حیدر آباد بھی شامل ہے) اس ہنگامے سے کم یا زیادہ متاثر ہوئیں۔

آزادی کے لمحات کو اس بات نے اور بھی تلخ بنا دیا کہ دونوں نئی ریاستوں میں سے کوئی بھی وہ چیز نہ بن سکی جس کی ان کے حامیوں کو توقع تھی۔ پاکستان کی تاریخ اس حوالے سے کچھ زیادہ ہی اندوہناک ہے۔ اسے مسلم وطن کے طور پر تجویز کیا گیا تھا۔ برصغیر میں رہنے والے مسلمانوں کا ملک۔ تاہم یہ سوال کبھی نہ اٹھایا گیا کہ کیا غیر

منقسم انڈیا کے نو کروڑ مسلمان۔ جو ملک بھر میں پھیلے ہوئے تھے' کیا وہ پاکستان میں بسائے بھی جا سکیں گے یا وہ ان علاقوں کی طرف جو پاکستان کا حصہ بنے ہجرت کرنے پر تیار بھی ہوں گے۔

اس معاملے نے اس وقت اور بھی پیچیدگی اختیار کر لی جب وہ سیاسی رہنما جنہوں نے ریاست پاکستان کی بنیاد رکھی تھی' وہ بنیاد رکھنے کے موقع پر پاکستان کو ایک اسلامی قومی ریاست بنانے کے نظریے سے ہٹ کر ایک سیکولر اور کثیر مذہبی ملک بنانے کی طرف مائل نظر آئے۔ محمد علی جناح کو 11 اگست 1947ء کو پاکستان کی آئین ساز اسمبلی کے ابتدائی اجلاس سے اپنے مشہور خطاب میں یہ بات کہنا پڑی: "آپ کسی بھی مذہب' ذات' عقیدے کے ماننے والے ہوں ریاست کے معاملات سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہے-- ہم سب شہری ہیں اور ایک ہی ریاست کے برابر کے شہری ہیں-- آپ دیکھیں گے کہ وقت کے ساتھ ساتھ ہندو ہندو نہیں رہیں گے اور مسلمان مسلمان نہیں رہیں گے' مذہبی لحاظ سے نہیں کیونکہ یہ ہر شخص کا ذاتی عقیدہ ہے بلکہ سیاسی لحاظ سے' ایک ریاست کے شہری ہونے کے ناطے سے۔"

اس نئے آہنگ نے مسلم لیگ کے پیروکاروں میں اچھی خاصی کنفیوژن پیدا کر دی اور اس کے ساتھ ہی ایک گرما گرم جوابی حملے کو دعوت دی۔ ایک پاکستانی تنقید نگار نے پوچھا "یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ سیاسی لحاظ سے مسلمان مسلمان نہ رہیں اور ہندو ہندو نہ رہیں جبکہ یہ دونوں مذاہب-- جناح کے اپنے پرجوش عقیدے کے مطابق' ایک دوسرے سے قطعی مختلف ہیں؟ کیا جناح دو قومی نظریے کو خیرباد کہہ رہے ہیں؟" سول اینڈ ملٹری گزٹ کے نام 21 اکتوبر 1947ء کو لکھے گئے ایک خط میں لاہور کے محمد سعادت علی نے حکومت پاکستان کے ایک وزیر کے اس بیان پر احتجاج کیا کہ پاکستان "ایک سیکولر' جمہوری ملک ہے اور مذہبی ریاست نہیں ہے۔" سعادت علی نے لکھا کہ ایسے بیانات کو "مسلمانوں کی قطعاً" کوئی حمایت حاصل نہیں ہے۔" اور مزید کہا کہ "جب سے مسٹر جناح نے ہمارا کیس لڑنا شروع کیا ہے وہ لاتعداد مرتبہ یہ دعویٰ کر چکے ہیں کہ مسلمان ایک ایسی ریاست قائم کرنا چاہتے ہیں جو اسلامی شریعت کے اصولوں کے مطابق

چلائی جائے گی۔۔ اگر سیکولر بننا ہی ہمارا واحد مقصد تھا تو انڈیا کو تقسیم کرنے کی ضرورت نہیں تھی۔۔ ہم نے بٹوارے کے لئے یہ طوفان اس لئے کھڑا کیا تھا کیونکہ ہم آزاد مسلمانوں کے طور پر زندگی بسر کرنا چاہتے تھے اور اسلامی اصولوں کے مطابق ایک ریاست قائم کرنا چاہتے تھے۔"

ادھر انڈیا میں بھی اس کنفیوژن اور ناقابل تصور تشدد اور خون ریزی کے درمیان جاری لوگوں کی نقل مکانی نے کئی چبھتے ہوئے سوالات پیدا کر دیئے۔ مسلمانوں نے تحریک پاکستان کی بھرپور حمایت کی تھی اگرچہ' جیسا کہ پہلے ہی ظاہر ہو رہا تھا' ان میں سے بہت کم کے ذہنوں میں اس منزل کے مقاصد کا واضح شعور تھا۔ تاہم جو کچھ بھی تھا قیام پاکستان کے مخالفین نے اب یہ کہنا شروع کر دیا تھا کہ مسلمانوں نے اپنی خواہش کے مطابق ایک الگ ملک حاصل کر لیا ہے۔ بڑی تعداد میں مسلمان اس نئے ملک کی طرف ہجرت کر گئے۔ باقی بچنے والے ہجرت کی تیاریوں میں تھے۔ ان دنوں یہ افواہ بڑی تیزی سے پھیلائی گئی کہ جو مسلمان انڈیا ہی میں ٹھہرنے کا فیصلہ کئے ہوئے تھے ان کے دلوں میں بھی پاکستان کے لئے نرم گوشہ ہے' وہ اکٹھے ہو رہے ہیں اور اسلحہ جمع کر رہے ہیں۔ یہ سوال بار بار اٹھایا گیا کہ کیا یہ سب تیاریاں صرف حفاظت خود اختیاری کے لئے ہیں؟ اور کیا حکومت کے کارندوں پر اعتماد کرنے کے بجائے انہیں کسی بھی وجہ سے یہ معاملہ خود اپنے ہاتھ میں لے لینے کا حق ہے؟ کیا یہ مشتبہ لوگ جو کل تک پاکستان کے کھلے حامی تھے اور ممکنہ طور پر ففتھ کالمسٹ ہو سکتے ہیں' ان کو انڈیا میں رہنے کا کوئی حق ہے؟

پس بٹوارے اور آزادی نے نئی قومی ریاستوں کے کردار پر اس گرما گرم بحث کو جنم دیا کہ کیا انہیں سیکولر ہونا چاہئے (یعنی جس میں مختلف قومیتوں کے حقوق برابر ہوں؟) یا سوشلسٹ؟ ہندو؟ یا مسلمان؟ فرقہ وارانہ خون ریزی اور جبری نقل مکانی کے ان لمحات میں پاکستان مسلمانوں کی عظیم اکثریت والے ملک کے طور پر ابھرا' خصوصاً اس کے مغربی بازو میں مسلمان بڑی اکثریت میں تھے۔ یہ دیکھتے ہی ہندو قوم پرست پریس نے کہا کہ پاکستان یک جاتی قوم بننے جا رہا ہے اور اظہار تاسف کیا کہ انڈیا کبھی بھی ایسی

یک جہتی حاصل نہیں کر سکے گا۔ شمالی انڈیا کے اکثر حلقوں' خصوصاً مغربی پاکستان سے نقل مکانی کرنے والے ہندوؤں اور سکھوں' اس نقل مکانی سے براہ راست متاثر ہونے والے لوگوں' اور کچھ سیاسی رہنماؤں نے جن میں دائیں بازو کے ہندو اور سکھ رہنما شامل تھے' یہ مطالبہ کیا کہ انڈیا (یا کم از کم اس کے کچھ علاقے جیسے مشرقی پنجاب' دہلی' اور اتر پردیش جیسے پہلے آگرہ اور اودھ کے متحدہ صوبہ جات کہا جاتا تھا' ان کے قریبی اضلاع جہاں 15 اگست 1947ء سے پہلے اور بعد میں ہندو اور سکھ پناہ گیر بڑی تعداد میں جاگزیں ہوئے) ان کو مسلمانوں سے پاک کر دیا جائے۔ انہیں پاکستان میں دھکیل کر ان کی جائیدادیں ہندوؤں اور سکھوں کے حوالے کر دی جائیں۔

کیا ایسے حالات میں انڈین مسلمانوں کی کوئی قابل ذکر تعداد انڈیا میں ٹھہر سکتی تھی؟ اس سوال کا جواب آخرکار اس حقیقت کو تسلیم کرنے کے بعد ہونے والی تھکن نے دیا کہ قتل اور جوابی قتل' خون ریزی اور جوابی خون ریزی' سب کچھ تباہ کئے بغیر ختم نہیں ہو سکتی۔ اس حقیقت نے کہ کچھ علاقوں میں قتل کرنے کے لئے ایک بھی ذی روح باقی نہ بچا تھا (سوائے ان چند مہاجر کیمپوں کے جہاں پر محافظ کافی تعداد میں تعینات کئے جا سکے) اور اس آگہی نے کہ انڈیا میں موجود تمام کے تمام مسلمانوں کو کسی بھی صورت نکال باہر کرنا ممکن نہیں تھا۔ اس بڑھتی ہوئی تھکن اور شعور کو چاہے اس کی لو کتنی بھی مدہم تھی۔ دونوں حکومتوں کی جانب سے نقل مکانی کی خواہش رکھنے والے تمام لوگوں کے لئے محفوظ راستہ مہیا کرنے' خصوصاً دونوں جانب کے پنجاب میں' کی کوششوں سے اور بڑھاوا ملا۔ علاوہ ازیں انڈین قوم پرستوں (اور بائیں بازو) کے کافی کارکنوں اور رہنماؤں کے اس عزم نے کہ انڈیا کی تحریک آزادی کے مقاصد کو بہرصورت پورا کیا جائے گا اور انڈیا کو ایک سیکولر جمہوریہ بنانے کی جدوجہد کی جائے گی جہاں انڈیا کے تمام باشندوں کو چاہے وہ جس مذہب سے بھی تعلق رکھتے ہوں' رہنے کے حقوق حاصل ہوں گے۔ جنوری 1948ء میں ایک ہندو انتہا پسند کے ہاتھوں مہاتما گاندھی کے قتل نے شمالی انڈیا کے ایک بڑے حصے کو اپنے حواس میں واپس لانے میں بڑا اہم کردار ادا کیا۔ اور یہ چیز "سیکولر قوم" اور "ہندو قوم" کی بحث میں ایک اہم موڑ

ثابت ہوئی۔

مسلمان نئی قومی ریاست کی کل آبادی کا دس فیصد بن کر ٹھہرے رہے (مشرقی پاکستان میں بھی یہی صورتحال تھی کہ وہاں ہندو کل مسلمان آبادی کا دس فی صد تھے)۔ لیکن یہ سوال اپنی جگہ پر قائم رہا کہ کیا ایک مسلمان واقعی ایک انڈین بن سکتا ہے؟ یہ انڈیا کے بٹوارے کی میراث میں سے یہ ایک تحفہ ہے۔ انڈین قوم پرستی اور انڈین ریاست نے اس دن سے آج تک اس "فرق" سے نمٹنے کے لئے جو طریقہ کار اختیار کیا اس پر اس سوال کا کافی اثر ہے۔

## (3)

وہ کون سے مسلمان تھے جنہیں انڈیا میں ٹھہرنے کا حق تھا؟ گاندھی' نہرو اور دوسرے بڑے قوم پرست رہنماؤں نے 48-1947ء میں اس سوال کا قطعی جواب دیا: ہر وہ شخص جس کی (ٹھہرنے کی) خواہش ہو۔ لیکن اس پالیسی کی حمایت کرنے والوں میں سے بہت سوں کے ذہنوں میں بھی شکوک و شبہات تھے جبکہ دوسرے حلقے بھی اس کی کافی مخالفت کر رہے تھے۔ 15 اگست 1947ء کے بعد بھی گزشتہ سال کے جوابی الزامات' اعداد و شمار' تلخیوں اور تشدد کے کم ہونے کے کوئی آثار دکھائی نہ دیئے۔ سیاسی لحاظ سے باشعور اور متحرک ہندوؤں کی ایک بڑی تعداد نے محسوس کیا کہ انہیں دھوکہ دیا گیا ہے اور وہ کھلم کھلا دائیں بازو والوں کی حمایت کرنے لگے۔ سکھ پنجاب کی دو حصوں میں تقسیم پر ناراض تھے اور بہ لحاظ قوم پریشان تھے۔ ان صوبوں میں موجود مسلم لیگی جو انڈیا کے حصے میں آئے اور جہاں مسلمان اقلیت میں تھے گو مگو کی کیفیت میں تھے کیونکہ انہوں نے ایسی تقسیم حاصل کرلی تھی جس کے بارے میں انہیں شاید ہی توقع تھی اور جس کے عملی اثرات کے بارے میں انہوں نے کم ہی سوچا تھا۔

انڈین مسلمانوں میں فرق کرنے کے لئے اب کم ہی لوگوں نے احتیاط برتی۔ وہ علاقے' ذاتیں اور پیشے جو نسل در نسل سے مسلمانوں کی شناخت تھے۔۔ جن کی بناء پر وہ خصوصی عزت کے مستحق سمجھے جاتے تھے یا غیر اہم اور یا صرف "آدھے مسلمان"

کہلاتے تھے--- بظاہرا" اب اپنی اہمیت کھو رہے تھے۔ مسلمان اب سرکاری کاغذات میں، صحافت میں اور روزمرہ کی گفتگو میں صرف اور صرف "مسلمان" تھے۔ اور اب وہ تمام کے تمام علی الاعلان یا دلی طور پر پاکستانی سمجھے جا رہے تھے۔ جب گاندھی نے اعلان کیا کہ اب انڈیا کی مرکزی اور صوبائی حکومتوں کی یہ ذمہ داری ہے کہ وہ مسلمانوں کے ساتھ "مکمل انصاف" کو یقینی بنائے تو اس پر کئی پرزور احتجاجی مظاہرے ہوئے۔ کانپور کے ایک قوم پرست روزنامہ میں 19 جون 1947ء کی اشاعت میں چھپنے والے ایک تبصرے میں اس ردعمل کے آہنگ کی ایک جھلک دکھائی دیتی ہے۔ مدیران نے لکھا، " ہم اپنے جبلی جذبات قربان کرنے کو تیار ہیں اور مہاتما گاندھی کے ساتھ اس حد تک جانے کو تیار ہیں کہ ہم نہ صرف کانگریس کے ارکان بلکہ تمام قوم پرست مسلمانوں (اگرچہ ان کی تعداد "تیزی سے کم ہو رہی ہے۔" اسی اخبار نے دو مہینے بعد لکھا) پر اعتماد کر لیں اور انہیں انڈین شہریوں کے حقوق دے دیں--- لیکن یہ انتہائی سنگین غلطی ہو گی اگر ہم انڈیا میں رہنے والے ہر مسلمان کو یہ استحقاق دے دیں۔" مسلمان، بلا کسی تخصیص کے، مسلم لیگ کے مطالبہ پاکستان کی تحریک میں بہت زیادہ ملوث رہے ہیں : ان کی ہمدردیاں پلک جھپکتے تبدیل نہیں ہو سکتیں اور ان کی وفاداری پر بھروسہ نہیں کیا جا سکتا۔

یہ شبہ کانگریس کے ان سینئر رہنماؤں تک پھیل گیا جو اس سے پہلے اس سے محفوظ تھے۔ بٹوارے اور آزادی کے سرکاری طور پر اعلان سے دو ہفتے پہلے اتر پردیش کی کانگرس حکومت میں وزیر تعلیم بابو سمپورنانند کا چھپنے والا ایک مضمون اس حقیقت کو بڑی اچھی طرح بیان کرتا ہے۔ سمپورنانند دوسرے قوم پرستوں کی طرح جوش اور غم کے ایک ملے جلے تاثر کے ساتھ 15 اگست کا انتظار کر رہا ہے۔ اس نے اپنے غم کی وجوہات کا کچھ اس طرح ذکر کیا ہے : "اگلے وقتوں میں بھی انڈیا صدیوں تک چھوٹی چھوٹی ریاستوں میں بٹا رہا۔ لیکن ان سیاسی حد بندیوں پر ایک ثقافتی یکسانیت جاری رہی جس نے ان صوبوں کو ایک مشترکہ بندھن میں باندھے رکھا۔ آج یہ بندھ ٹوٹ رہا ہے۔ پاکستان کے رہنماؤں نے ان الگ ہونے والے صوبوں میں جس ثقافت کی ترویج

کا وعدہ کیا ہے وہ قطعی طور پر غیر انڈین ہے۔" سمپورنانند نے ابھی بھی امید ظاہر کی کہ "دونوں حصے" دوبارہ اکٹھے ہو جائیں گے۔ تاہم یہ کب اور کیسے ہو گا' اس پر وہ کچھ کہنے سے قاصر تھا۔

اس دکھ کے باوجود سواراج (خود حکمرانی' آزادی) خوش آمدید تھی۔ سمپورنانند نے لکھا کہ انڈیا کچھ کھو رہا ہے۔ لیکن جو کچھ وہ حاصل کر رہا ہے وہ اس کھونے سے کہیں عظیم تر ہے: "ہم وہ (قیمتی) چیز حاصل کرنے جا رہے ہیں جو ہم نے ہزار سال قبل کھو دی تھی۔" دیکھیں کتنی آسانی سے' تقریباً فطرتی طور پر' "ہم کو "ہندو" کے معنوں میں لیا جا رہا ہے: آج "ہم (ہندو / انڈینز) وہ آزادی حاصل کرنے جا رہے ہیں جسے ہم نے "مسلم" حکمرانی آنے کے ساتھ کھو دی تھی۔ یہ کانگریسی رہنما اپنے اگلے فقرے میں اسی بات کو واشگاف الفاظ میں کہتا ہے: پرتھوی کی تھانیسر کے میدان جنگ میں (محمود غوری کے ہاتھوں) شکست کے بعد بھارت (انڈیا) نے اپنی سوا (ذات) کھو دی تھی۔ اپنی سائنس اور اپنے فلسفے کی تاریخ پر نظر ڈالیں تو پچھلے ایک ہزار سال میں ایک بھی ایسی ترقی (آوش کار یعنی ایجاد) نہیں ہوئی۔ جس نے انسانی علم میں رتی بھر بھی اضافہ کیا ہو۔

آخر میں سمپورنانند نے آزاد انڈیا میں مسلمانوں کی امکانی وفاداریوں پر اپنی تشویش کا اظہار کیا ہے۔ اسے اصل سیاق و سباق میں رکھنے کے لئے یہاں یہ دہرانا ضروری ہے کہ "ہماری سرحدوں کا دفاع" کا نظریہ جدید ریاستوں اور ان کی قوم پرستیوں کا ایک لازمی جزو ہے۔ سمپورنانند کا مضمون بھی اس نظریے سے بھرا ہوا ہے۔ "انڈیا کی شمال مغربی سرحد درہ خیبر پر بنتی تھی۔ اور یہ کوئی سیاسی شعبدہ گری کا کمال ہی تھا بلکہ "قدرت کا انتظام" تھا' سمپورنانند لکھتا ہے اور اس پر یوں اضافہ کرتا ہے "بدقسمتی سے اب اس سرحد کے دفاع کی ذمہ داری پاکستان کے ناتواں اور ناتجربہ کار کندھوں پر آ پڑی ہے۔"

انڈیا آرمی سٹاف کے ڈپٹی چیف میجر جنرل کے ایم کریاپا نے جلد ہی کہا: "انڈیا کے موجودہ حالات میں عدم تشدد کا کوئی فائدہ نہیں ہے۔" صرف ایک مضبوط فوج ہی انڈیا

کو "دنیا کی عظیم قوموں میں سے ایک" بنا سکتی ہے۔ ہندوستان ٹائمز کے ایک نوجوان کانگریس نواز نامہ نگار درگا داس نے اس پر اضافہ کرتے ہوئے مطالبہ کیا کہ "چھوٹی چھوٹی مزاحم قوتوں کا صفایا کر کے ایک مضبوط فوج کی بنیاد رکھی جائے اور فوج کو نازی طرز پر مضبوط بنایا جائے۔ گاندھی کے قاتل نتھو رام گوڈ سے نے گاندھی سے اپنی مخالفت کی وضاحت کرتے ہوئے کوئی لگی لپٹی نہیں رکھی: انڈیا کو ایک "جدید" قوم بننے کی ضرورت ہے۔ ایک "عملی' ترکی بہ ترکی جواب دینے کے قابل' اور۔۔۔ مضبوط افواج رکھنے والی قوم۔" اس مقصد کے حصول کے لئے گاندھی کے عدم تشدد اور دوسرا گال پیش کرنے کے نظریات کسی کام کے نہیں ہیں۔

ان امنڈتے ہوئے جذبات کے دور میں سمپور نانند ایک جنگجو اور جدید قوم پرستی کی ضرورت کے بارے میں لکھتا ہے کہ اگر "خدا معاف کرے" کبھی انڈیا اور پاکستان کے درمیان جنگ چھڑ گئی تو "ہماری پریشانیاں بہت بڑھ جائیں گی کیونکہ یہ ناممکن ہے کہ ہماری مسلمان آبادی کی ہمدردیاں پاکستان کے ساتھ وابستہ نہ ہوں۔" جب بٹوارے نے اپنے اثرات دکھانے شروع کئے اور بڑی تعداد میں انڈین مسلمان ایک کونے میں دھکیل دیئے گئے تو آنے والے ہفتوں اور مہینوں میں یہ خوف بڑھتا چلا گیا۔ اور کچھ لوگ کہتے ہیں کہ اس کے بعد کچھ عرصے تک کی سیاسی تاریخ اسی خوف پر قابو پانے کی کہانی ہے۔

1947ء کے آخری مہینوں میں انڈیا کے مختلف قوم پرست رہنماؤں نے سمپور نانند کے اٹھائے ہوئے ان سوالات۔۔۔ جنگ اور دوران جنگ وفاداری۔۔۔ پر توجہ مرکوز کرنا شروع کر دی۔ معروف سوشلسٹ رہنما ڈاکٹر رام منوہر لوہیا نے 11 اکتوبر 1947ء کو دہلی میں ایک عوامی اجتماع سے خطاب کرتے ہوئے لوگوں سے اپیل کی کہ وہ "نہرو حکومت کا ساتھ دیں اور اسے اتنا مضبوط بنا دیں کہ اسے جب بھی ضرورت پیش آئے تو وہ حکومت پاکستان کے خلاف مؤثر اقدامات کر سکے۔" یہ اپیل تمام فرقہ وارانہ قوتوں' ہندوؤں' مسلمانوں اور سکھوں سے کی گئی تھی اور ان تمام لوگوں سے کی گئی تھی جن کے دلوں میں حکومت کے اعلان کردہ سیکولر ازم پلیٹ فارم کے حوالے سے شکوک و

شبہات پائے جاتے تھے۔ لیکن دہلی ہی میں تین دن پہلے ایک اور اجتماع میں لوہیا نے انڈین مسلمانوں کو مخاطب کرتے ہوئے کہا کہ وہ "ہتھیار ڈال دیں اور..... انڈیا کے وفادار شہری بن جائیں۔ اور اگر ضرورت پیش آئے تو پاکستان یا کسی بھی دوسرے ملک کے خلاف لڑائی کے لئے تیار رہیں۔"

انہی دنوں ایک جہاندیدہ پارلیمنٹرین' قابل منتظم اور سیکولر انسانی ہمدردیوں سے لبریز اتر پردیش کا کانگرسی وزیراعلیٰ گووند بلبھ پنت بھی اسی نقطے پر زور دے رہا تھا۔ ہر انڈین مسلمان کو "واضح طور پر یہ سمجھ لینا" چاہئے کہ اگر پاکستان انڈیا پر حملہ کرتا ہے تو قوم سے وفاداری کا مطلب کیا ہو گا۔ اس نے کہا "انڈیا میں موجود ہر مسلمان کا یہ فرض ہو گا کہ وہ پاکستانی مداخلت کاروں کے خلاف لڑائی میں اپنا خون بہا دے۔ اور ہر ایک (مسلمان) کو اب اُپنے دل میں جھانک کر یہ فیصلہ کر لینا چاہئے کہ اسے پاکستان کی طرف نقل مکانی کرنی ہے یا نہیں۔"

وہ مسلمان رہنما جنہوں نے انڈیا ہی میں قیام کا فیصلہ کر لیا تھا ان پر بھی دباؤ تھا کہ وہ بھی ان اصطلاحات کی زبان میں بات کریں۔ راجہ صاحب آف محمود آباد جو آل انڈیا مسلم لیگ کے سیکرٹری تھے اور 1947ء سے پہلے اس دہائی کے بیشتر حصے میں جناح کا دایاں بازو بنے رہے اس دباؤ کی ایک واضح مثال ہیں۔ یو پی اور بہار کے دوسرے بہت سے مسلم لیگی رہنماؤں کی طرح راجہ صاحب نے بھی کبھی اپنی آبائی زمین کو چھوڑنے کی کوشش نہ کی۔ بٹوارے کے تجربے سے دل شکستہ ہو کر انہوں نے ستمبر 1947ء میں مسلم لیگ سے استعفیٰ دے دیا۔ انہوں نے کہا کہ لیگ نے خودکشی کر لی ہے اب اسے انڈیا میں قائم رکھنا ایک سنگین مذاق ہو گا۔ اس کے زیادہ تر رہنما۔۔ راجہ صاحب نے اصل میں "تمام" کہا تھا۔۔ انڈین مسلمانوں کو ان کی قسمت پر چھوڑ کر خود انڈیا سے بھاگ گئے ہیں۔ ان مفاد پرستوں کو یہ بات ذہن نشین کر لینی چاہئے کہ وہ دوبارہ کبھی بھی مسلمان عوام کو گمراہ نہیں کر سکیں گے۔ "تمام انڈین مسلمان انڈیا کی خاطر لڑیں گے اگرچہ انہیں پاکستان کے خلاف ہی کیوں نہ ہتھیار اٹھانا پڑیں۔" مدراس کی مجلس قانون ساز کے ممبر اور آل انڈیا مسلم لیگ کے رکن ایم اے سلام نے بھی ایسے ہی

خیالات کا اظہار کرتے ہوئے کہا کہ "آندھرا مسلمانوں کی کمیونٹی انڈین یونین کی وفادار ہے اور خون کے آخری قطرے تک اس کا دفاع کرے گی-" یہ آخری رائے انڈین شہریت حاصل کرنے کی ایک کنجی بن گئی- یہ وہ کنجی تھی جس کا مطالبہ ایک یا دوسری صورت میں، ہمیشہ مسلمانوں ہی سے کیا گیا-

بٹوارے نے اس سوال پر کہ انڈین مسلمانوں کی وفاداری کا ثبوت کیا ہونا چاہئے؟ خیالات کا ایک پنڈورا بکس کھول دیا- بہت سوں نے کہا کہ مسلم لیگ کو توڑ دیا جائے اور ہر اس مطالبے کو ترک کر دیا جائے جس سے "علیحدگی پسندی" کی ذرا بھر بھی بو آئے- جیسے علیحدہ حلقہ انتخاب کی درخواستیں یا مجلس قانون ساز میں مسلمانوں کی نشستوں کا الگ کوٹہ- ولبھ بھائی پٹیل نے انڈیا کے نائب وزیراعظم کے طور پر آئین ساز اسمبلی میں اقلیتوں کے حقوق پر بحث کے دوران کہا کہ یہ اقدامات ہی تھے جو "ملک کی تقسیم" پر منتج ہوئے! "وہ لوگ جو اس قسم کی چیز چاہتے ہیں ان کی جگہ پاکستان میں بنتی ہے- یہاں نہیں (تالیاں)..... ہم ایک ایسی قوم کی بنیاد نہیں رکھ رہے ہیں اور جو دوبارہ تقسیم چاہتی ہے (بالکل یہی الفاظ تھے) اور انتشار کے بیج بوتی ہے ان کے لئے یہاں کوئی جگہ، کوئی کونہ نہیں ہے..... (شاباش، واہ واہ!)-" آج بہت سے گروہ کافی "شرائط" کا مطالبہ کر چکے اور انہیں منوا چکے ہیں تاکہ وہ انڈیا کے انتظامی اور سیاسی عمل میں زیادہ بہتر طور پر حصہ لے سکیں- اور یہ ممکن ہے کہ مسلم کمیونٹی کے دھڑوں کو بھی ایسے مطالبات پیش کرنے کی اجازت دے دی جائے- لیکن پچاس برس قبل بڑا مختلف ماحول تھا-

ان دنوں "مسلم لیگی ذہنیت" کو مکمل طور پر ناقابل قبول قرار دے دیا گیا- اور بہت سے قوم پرستوں نے کہا کہ انڈیا کے وہ مسلمان افسر جنہوں نے دوسرے مسلمان پروفیشنلز اور تعلیم یافتہ شہری نوجوانوں کے ساتھ مل کر نظریہ پاکستان کے لئے جوش و ولولہ پیدا کیا تھا اور جنہوں نے جہاں پر بھی موقع ملا (بیوروکریسی کے مختلف درجوں پر) ذ بڑی تعداد میں پاکستان کے انتخاب کو ترجیح دی، ان پر گہری نظر رکھنے کی ضرورت ہے- وہ لوگ جنہوں نے پہلے تو پاکستان کا انتخاب کیا اور بعد میں انڈیا میں رہنے کو ترجیح

تبدیل کرنے کے خواب دیکھنا شروع کر دیئے۔" "انہوں نے انڈیا میں رہنے والے (دوسرے) لوگوں کو اپنا نہیں سمجھا۔ انہوں نے مقامی زبان کو (جیسے یہاں صرف ایک ہی زبان تھی) غیر ملکی خیال کیا۔ انہوں نے خود کو انڈین تہذیب اور ثقافت کے دھارے سے الگ کر لیا۔"

آگے چل کر کہا گیا کہ نو آبادیاتی نظام کے خلاف جدوجہد کے دوران جب ہر قومیت نے آزادی کی اس مشترکہ جنگ میں حصہ لیا تو مسلمان ان کے راستے کی دیوار ثابت ہوئے۔ انہوں نے علیحدگی پسندانہ مطالبات کئے اور انگریزوں کے ہاتھوں میں کھیلے۔ اس کے منطقی نتیجے کے طور پر پاکستان انہیں انعام میں دیا گیا۔ جہاں سے اب ہندوؤں کو باہر دھکیلا جا رہا ہے۔ بہت سے انڈین مسلمانوں نے اس سے پہلے ایران' عرب' میسو پوٹامیہ اور ترکی کی طرف ہجرت کرنے کی کوشش کی مگر ناکام واپس لوٹے۔ آج "اگر پاکستان میں جگہ ہوتی' وہاں زرعی زمینیں اور ملازمتیں ہوتیں' اور اگر کوئی چارہ کار ہوتا تو (یہ مسلمان) یقیناً وہاں چلے جاتے اور وہاں آباد ہو جاتے۔" اور موقعوں پر ورت مان کے اداریہ نویسوں نے پاکستان کو انڈین مسلمانوں کے لئے مکہ جیسا بلکہ جنت قرار دیا اور جناح کو ان کا پیغمبر کہا۔

12 اکتوبر 1947ء کو چھپنے والا اداریہ مزید کہتا ہے: مسلمانوں کی ایک بڑی تعداد پہلے ہی پاکستان میں آباد ہونے کے لئے جا چکی ہے اور بہت سے دوسرے جانے کے لئے تیار بیٹھے ہیں۔ جو باقی بچے ہیں۔ جنہوں نے یہیں رکنے کا فیصلہ کر لیا ہے کیا انہوں نے دوسری قوموں۔۔۔ سکھ' جین' بدھ' عیسائی' پارسی اور اینگلو انڈین۔۔۔ کے ساتھ پرامن طور پر رہنے کے لئے کوئی خواہش ظاہر کی ہے؟ "یہ مشین گنیں' مارٹر' رائفلیں' پستول' بم' ڈائنا مائیٹ' تلواریں' نیزے اور خنجر جو روزانہ (مسلمان گھرانوں اور محلوں سے) پکڑے جا رہے ہیں کیا یہ سب انڈیا کے دفاع کے لئے جمع کئے جا رہے تھے؟" اداریہ نویسوں کے خیال میں مسئلہ یہ تھا کہ ان سب مسلمانوں کے لئے پاکستان میں جگہ ناکافی تھی۔ لیکن یہ حقیقت انہیں انڈین مان لینے کے لئے کافی نہیں ہے کہ ان میں سے کئی ایک نے انڈیا ہی میں ٹھہرنے کا فیصلہ کیا ہوا ہے۔ اس مقصد کے لئے اس سے کہیں

بڑے امتیاز کی ضرورت ہے۔

مسلمانوں کی حالت کا تجزیہ کرتے ہوئے ورت مان نے جو غلط حقائق یا آدھے سچ کھلم کھلا پیش کئے ہیں ان کا یہاں ذکر شاید وقت کا ضیاع ہو گا۔ تاہم اس بیان میں سے ایک پہلو خصوصی توجہ کا مستحق ہے۔ شہریت کی شرائط طے کرتے ہوئے کسی ایک موقع پر ثقافت سے متعلق دلیل قطعی غیر محسوس طریقے سے سیاست سے متعلق' یا اگر واضح بات کی جائے تو' سیاسی قوت سے متعلق استدلال کو راستہ دے دیتی ہے۔ اینگلو انڈین مسلمانوں جتنی عددی قوت حاصل کرنے سے قاصر تھے اس لئے وہ کبھی بھی خطرے کا باعث نہیں بنے۔ پارسی بھی' جیسا کہ ہندی اخبار نے اپنے اداریے میں لکھا' مذہب' ثقافت اور "زبان" کے اعتبار سے اگرچہ مختلف اور الگ تھلگ رہے لیکن انہوں نے "ہماری" سیاسی' معاشی' ذہنی اور سماجی ترقی میں نمایاں حصہ لیا۔ دوسری طرف دیکھیں تو مسلمانوں نے اپنے علیحدگی پسندانہ مطالبات آگے بڑھائے تھے اور انگریزوں کے خلاف متحدہ جدوجہد میں رکاوٹ بنے تھے۔ انہوں نے انڈیا کے بارے میں "ہمارے" تصور کو قبول نہیں کیا اس لئے وہ انڈین نہیں ہیں۔

اس ساری گرہ بندی میں ایک اور اہم پہلو بھی قابل توجہ ہے۔ وہ یہ کہ اس تجزیے کے دوران ہندوؤں کا ذکر صرف دو ایک بار ہی ہوا ہے اور وہ بھی اشارتاً" کہ یہ وہ لوگ تھے جن سے مسلمانوں نے خود کو الگ رکھنا چاہا۔ "یہ ملک کس کا ہے؟" سوال کے جواب میں ایک اداریہ جس میں مختلف انڈین مذہبی قومیتوں کے کردار اور مقام پر تفصیلی روشنی ڈالی گئی ہے اس میں ہندو قومیت کو قوم کے ایک الگ عنصر کے طور پر ظاہر کرنے کی بھی ضرورت نہیں سمجھی گئی۔ کیونکہ ہندو ایک عنصر نہیں ہیں۔ وہ قوم ہیں۔ "ہم" جنہوں نے اقلیتوں سے تعاون کا مطالبہ کیا' "ہمیں" جن کے ساتھ مسلمانوں کو رہنا سیکھنا پڑے گا۔ زمین اور درختوں کی طرح' دریاؤں اور پہاڑوں کی طرح یہ ہندو قوم کی قدرتی کیفیت ہیں۔ اس کی روح اور نچوڑ ہیں۔ ان کی ثقافت قوم کی ثقافت ہے۔ ان کی تاریخ قوم کی تاریخ ہے۔ اسے بیان کرنے یا کہنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔

آئین ساز اسمبلی میں اقلیتوں کے حقوق کے سوال پر بحث کے دوران ایک چبھتا ہوا لمحہ آیا جب اینگلو انڈین رہنما فرینک انتھونی نے اس کو وقتاً" فوقتاً" سنائی جانے والی رائے کی طرف اشارہ کیا کہ اسے اپنی قومیت کے نام سے اینگلو کے سابقے کو ہٹا دینا چاہئے تاکہ وہ انڈیا سے مخلص ہونے کے اپنے دعوے کا ثبوت دے سکے۔ انتھونی کا جواب تھا کہ "اچھا ہے یا برا۔" "صحیح ہے یا غلط" لفظ "اینگلو انڈین" "میرے لئے ایسی کئی چیزوں کی طرف دلالت کرتا ہے جنہیں میں عزیز رکھتا ہوں۔" اس نے مزید کہا: "جونہی آپ اپنا لیبل ہٹائیں گے تو میں اسے فوراً" ہٹا دوں گا..... جس دن آپ اپنا "ہندو" کا لیبل ہٹا دیں گے، جس دن آپ یہ بھول جائیں گے کہ آپ ہندو ہیں، اس دن بلکہ اس سے دو دن قبل ہی میں قانونی دستاویزات پر دستخط کر کے اور اگر ضروری ہوا تو ڈھول باجے کے ساتھ اپنا سابقہ "اینگلو" ہٹا دوں گا۔"

"انڈیا کی اقلیتیں اس دن کو سب سے پہلے اور سب سے زیادہ خوش آمدید کہیں گی۔" اس نے مزید اضافہ کیا۔

اس اینگلو انڈین رہنما کی دلیل بڑی منطقی تھی مگر غلط موقع پر دی گئی تھی۔ بہت سے ہندوؤں کے لئے جو کسی بھی صورت میں "ہندو" کا لقب استعمال نہیں کرتے تھے یہ دلیل بے معنی ثابت ہوئی ہو گی۔ بٹوارے کے موقع پر اور اس کے بعد بھی کافی عرصہ تک یہ لوگ ایک خاموش اکثریت تھے۔ انہیں اس حقیقت کو مشتہر کرنے کی ضرورت نہیں تھی کہ وہ ہندو ہیں کیونکہ ایک ہندو انتہا پسند کے ہاتھوں گاندھی کے قتل کے کچھ عرصہ بعد تک ان کے درمیان موجود جنگجوؤں کے لئے یہ کام تھوڑا مشکل تھا۔ جب تک وہ ہندو تھے وہ خود بخود انڈین تھے۔ بڑھی ہوئی قوم پرستی کے ان دنوں میں یہ بعد والا لقب بھی کافی تھا۔ یہ سوال کہ ہندو ہونے کا مطلب کیا ہے، یہ تفریق نچلی ذاتوں اور طبقوں کے لئے کیا فوائد لے کر آئی، اور یہ کہ کیا ہندو مجموعی طور پر غیر استحقاق یافتہ تھے؟ اس سوال کو 1980ء اور 90ء کی دہائیوں سے پہلے مستقل طور پر نہیں اٹھایا گیا۔

1940ء کے عشرے میں قوم پرستی کی جیت کے موقع پر ہندوؤں کی تفریق کو سیاسی

لحاظ سے زیادہ نمایاں کرنے کا مطلب یہ ہوتا کہ اس میں درجہ بندی کا خطرہ مول لیا جائے اور اسے ایک مسئلہ بنا کر یہ تسلیم کیا جائے کہ تاریخ اور ثقافت اور قدرتی پن پر بھی بحث ہو سکتی ہے۔ یہ ملک کس کا ہے کہ سوال کو "سیاسی" دلیل کے طور پر تسلیم نہ کرنے کی یہ بھی ایک وجہ ہو سکتی ہے۔ کیونکہ یہ ماننا کہ قوم ایک سیاسی پراجیکٹ ہے مطلب ہوتا کہ اس کی تاریخیت کو بھی مانا جائے۔ اس بات کا تسلیم کرنا کہ قوم پرستی کی جدوجہد سیاسی قوت حاصل کرنے کی جدوجہد تھی اس کا مطلب ہوتا کہ اس سوال کا بھی فیصلہ کیا جائے کہ یہ قوت کس کے پاس ہونی چاہئے اور کس حد تک ہونی چاہئے؟ کیونکہ قوم کی ترقی کا مطلب اس تصوراتی قومیت کے تمام عناصر کے لئے ایک جیسا نہیں ہو سکتا تھا۔

(بظاہرا") ایک خاموش معاہدہ ہوا کہ ان سیاسی سوالوں کو آئین ساز ادارے اور دوسری جگہوں پر یقیناً حل کیا جائے گا مگر انہیں قوم پرستی کی مقدس اور قدرتی تاریخ سے الگ رکھا جانا چاہئے۔ اس لئے بٹوارے اور آزادی کے لمحات میں یہ سوالات قوم پرستی کی بحثوں کے درمیان سے غائب ہی رہے۔ اور یوں انڈین قوم کے حوالے سے ایک مخصوص تصور نے جنم لیا جس میں مسلمانوں کا مقام ناقابل رشک تھا۔ دلت اور دوسری مقہور قومیتیں اور طبقات یا تو سرے سے ہی غائب تھے یا صرف علامتا" موجود تھے (قوم کے "پسماندہ" حصے کے طور پر کہ جن کی فلاح کا کام ان کے سپرد تھا جنہوں نے "عمومی مفاد" میں پوری قوم کی ترقی کے لئے حکمرانی کی)۔ اور دوسری مذہبی اقلیتوں اور چھوٹے گروہوں نے "ہندو اکثریت" کے ساتھ تعاون کرنا تھا اور من چاہے یا نہ چاہے ان کی ماتحتی میں کام کرنا تھا۔

## (5)

یہ کہا جا سکتا ہے کہ انڈین قوم پرستی کی بحث پر میرا تجزیہ اس لئے مسخ ہو گیا ہو کہ میں نے اس کی تحقیق ایک غیر معمولی وقت پر آزادی اور خصوصاً بٹوارے کے مطالبات اور غیر معمولی دباؤ کے درمیان کی ہے۔ میرے پاس اس کا ایک سادہ سا جواب

ہے: تمام قومیں' تمام قوم پرستیاں اور قوم پرستی کے مباحث تاریخی لحاظ سے غیر معمولی حالات (یعنی اگر لاثانی نہیں تو خصوصی ہی سہی) میں ہی بنتے ہیں۔ اگر ہم ہندو مسلم تقسیم کی بناء پر سو سال سے زیادہ عرصہ تک قائم رہنے والے نوآبادیاتی نظام حکومت اور مسلمان مہم جوؤں کے حملوں کی لمبی (اور بار بار دہرائی جانے والی) تاریخ' ان کی آباد کاری' شہروں کی تعمیر اور بادشاہتوں کا قیام کہ جس میں مذہبی اور نسلی شناخت اہم سیاسی سوال بن گئے کو پس منظر میں رکھ کر دیکھیں تو یہ 1947ء کا مخصوص سیاق و سباق ہی تھا جس میں انڈین قوم پرستی کا "ہم" ایک تشریح طلب سوال بن کر سامنے آیا اور مسلمانوں کو ایک اقلیت کے طور پر نشان زد کر دیا گیا۔

سفید فام ہونا امریکی اور آسٹریلوی قوم ہونے کی بنیاد بنایا گیا' انگریز ہونا برطانوی قوم کی پہچان بنا اگرچہ ان سب معاملوں میں ماضی قریب میں ہونے والی سیاہ فام نسلوں کی نقل مکانی (جس کی بعض اوقات معاشی وجوہات کی بناء پر حوصلہ افزائی کی گئی اور دوسرے اوقات میں سختی سے حوصلہ شکنی) اس سے پیدا شدہ آبادی کی شماریات اور سیاست میں تبدیلیوں نے "مرکزی دھارے" کو دوسرے راستوں کی طرف دھکیل دیا۔ یا کم از کم مختلف مباحث کی جانب موڑ دیا۔ برصغیر جیسے حالات میں جہاں مختلف علاقے زیادہ خود مختاری کے حصول اور سیاسی غلبے کے لئے لڑ چکے تھے قومی بنیادوں کی تشکیل بہت مختلف انداز میں ہوئی ہے۔ بے شک ایک مخصوص تاریخی حالات میں بھی یہ بعید سا امکان رہتا ہے کہ قومی شناخت' سرحدیں اور "مرکزی دھارے" مختلف طریقوں سے متشکل ہو جائیں۔ 1947ء کا انڈیا اس امر کا ایک مسلمہ ثبوت فراہم کرتا ہے۔

بٹوارے اور آزادی نے (نہ صرف نقشے میں بلکہ زمین اور ذہنوں میں بٹوارے نے' لوٹ مار' عصمت دری کے واقعات اور مغوی خواتین کی بازیابی کے اپریشنوں نے) برصغیر کے لوگوں کی سیاسی اور سماجی زندگی میں انتہائی غیر یقینیت بھر دی۔ 1947ء میں اور اس کے کچھ عرصہ بعد تک کسی کو کوئی پتہ نہ تھا کہ جب معاملات "حتمی" طور پر طے پا جائیں گے تو کون کہاں سے تعلق رکھتا ہو گا۔ مقامی ذات برادریوں اور قومیتوں کی دوبارہ صف بندی ہوئی یعنی وہ لوگ جو عرصہ دراز سے ڈھیلے ڈھالے انداز میں

مسلمان' ہندو یا سکھ کا لیبل اٹھائے پھرتے تھے اب واضح طور پر ان ناموں سے پہچانے جانے لگے۔ میوات کے میو' یو پی اور بہار کے میمن' مالا بار کے مو پلا سب کے سب صرف مسلمان تھے اور آنے والے وقتوں میں کچھ عرصہ تک اس کے علاوہ ان کی کوئی پہچان نہیں تھی۔ جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں کہ اس وقت پاکستان کے مطلب میں بھی ایک کنفیوژن تھا۔ یعنی کیا یہ ایک مسلمان قوم ہو گی یا سیکولر؟ وہاں اقلیتوں کا کیا مقام ہو گا؟ کیا ملک کے کسی بھی حصے سے کوئی مسلمان وہاں جا کر آباد ہو سکتا ہے؟ (یقیناً ان میں سے چند سوالات کا اطلاق نئے انڈیا پر بھی ہوتا ہے)۔ چھوٹی ریاستوں اور راجواڑوں کا مستقبل اور ان کی سرحدیں غیر یقینی تھیں۔ (کیا گورداسپور' یا کھلنا' یا ان ضلعوں کی مخصوص تحصیلیں اور حتیٰ کہ گاؤں انڈیا میں شامل ہوں گے یا پاکستان میں؟ کشمیر کدھر جائے گا؟) اور یہ بھی کہ کیا لوگ آزادی سے کراچی اور بمبئی' ڈھاکہ اور کلکتہ اور حیدر آباد آ جا سکیں گے؟ جیسا کہ وہ عرصہ دراز سے کرتے آ رہے تھے۔ سرکاری طور پر بٹوارے کے بعد کئی سالوں تک یہ عمل جاری بھی رہا۔

چند ایک مضبوط مثالیں اس نقطے کی وضاحت میں مددگار ثابت ہوں گی۔ جولائی 1947ء میں عبوری حکومت کے وزیر داخلہ اور کانگریس سے "آہنی مرد" کے خطاب یافتہ ولبھ بھائی پٹیل نے مغربی پنجاب کے ایک پریشان حال ہندو نامہ نگار کو لکھا کہ اس وقت شہریت کا مسئلہ انڈین آئین ساز اسمبلی میں زیر غور ہے لیکن "آپ حوصلہ رکھیں کہ شہریت کی جو بھی تعریف ہو گی پاکستان کے ہندو اور سکھ انڈیا میں اجنبی نہیں سمجھ سکتے (بعینہ)" اگلے چند ہفتوں کے دوران انڈیا میں رہنے والے مسلمانوں کے خلاف لگائے جانے والے الزامات کی روشنی میں دیکھیں تو یہ الفاظ بڑے اہم نظر آتے ہیں۔

ستمبر 1947ء میں پاکستان آرمی کے ہیڈ کوارٹر نے سیاسی اور فرقہ وارانہ فسادات کے عروج کے موقع پر دہلی سے 80 میل مشرق میں واقع علی گڑھ یونیورسٹی کی انتظامیہ سے رابطہ کیا کہ پاکستان آرمی میں ریگولر کمیشن کے لئے یونیورسٹی سے موزوں امیدوار مہیا کئے جائیں۔ یہ درخواست اور یونیورسٹی کی انتظامیہ کا یہ "معصوم ردعمل" کہ "وہ لوگ جو اوپر بیان کردہ (درخواست بھیجنے) میں دلچسپی رکھتے ہوں وہ اپنی مکمل کوائف اور

تحریری درخواستوں کے ہمراہ مجھ سے شعبہ جغرافیہ میں رابطہ کریں۔" یہ ظاہر کرتا ہے کہ بٹوارے کا نظریہ کس حد تک جڑ پکڑ سکا تھا؟ حتیٰ کہ سرکاری ملازمین بھی یہ خیال نہیں کر رہے کہ اب یہ دو مختلف ملک ہیں اور طبقے اور سپلائی کے یہ موجودہ ذرائع اگر ختم نہیں کئے جاتے تو کم از کم ان کا دوبارہ جائزہ ہی لے لیا جائے۔

دسمبر 1947ء میں انڈین حکومت نے پاکستان کو "غیر ملکی علاقہ" قرار دے دیا صرف اور صرف اس لئے کہ انڈیا سے برآمد ہونے والی خام پٹ سن اور اس کی تیار شدہ مصنوعات پر محصول لگایا جا سکے۔ آنے والے دنوں میں انڈیا اور پاکستان کے درمیان سفر کے لئے ایگزٹ پرمٹ' پاسپورٹ اور ویزا کی پابندیوں کا نفاذ کیا گیا۔ سب سے پہلے خصوصی "پاکستان پاسپورٹ" اور بعدازاں بین الاقوامی سفر کے لئے سٹینڈرڈ پاسپورٹ جاری ہوا۔ انڈیا میں 48-1947ء کے دوران دونوں ملکوں کے ممکنہ ادغام پر بات ہوتی رہی۔ بہت سے لوگ جن میں اعلیٰ سیاسی حلقے بھی شامل تھے اس خیال کے حامل تھے کہ پاکستان زیادہ دیر تک نہیں چل سکے گا۔

اس کے باوجود جب 15 اگست 1947ء کو انڈیا اور پاکستان آئینی طور پر دو الگ ریاستوں کے طور پر قائم ہوئے تو اس انتہائی غیر یقینی کی کیفیت میں انڈیا کے مسلمانوں سے مطالبہ کیا گیا کہ وہ واضح طور پر اعلان کریں کہ وہ کس قوم سے تعلق رکھتے ہیں : انڈیا یا پاکستان؟ ستمبر 1947ء کے اواخر میں جواہر لعل نہرو کو بھی مجبوراً" کہنا پڑا کہ صرف وہی مرد و خواتین' ہندو یا مسلمان' انڈیا میں رہ سکتے ہیں جو اسے اپنی قوم سمجھتے ہیں' اس کے ساتھ غیر منقسم وفاداری رکھتے ہیں اور کسی بیرونی ایجنسی کی طرف مدد کے لئے نہیں دیکھتے۔ اس وقت کے کنفیوژن' شکوک و شبہات اور تشدد سے ہٹ کر یہ بیان بڑا غیر معمولی تھا۔ مگر جیسا کہ کلکتہ کے روزنامے "دی سٹیٹس مین" نے اسی سال 5 اکتوبر کی اشاعت میں اپنے اداراتی تبصرے میں لکھا کہ انڈین مسلمان اپنی وفاداری کس طرح ثابت کر سکتے ہیں جبکہ جان کے خوف سے گھروں سے ان کے فرار کو بے وفائی اور ملک سے باہر تعلق کی علامت کے طور پر دیکھا جا رہا ہے۔

مسلمانوں کے لئے بٹوارے کے نتائج نہایت سنگین تھے۔ ان مسلمانوں کے لئے

بھی جو انڈیا میں اہم مقام رکھتے تھے۔ اکتوبر 1947ء میں چوہدری خلیق الزمان جو انڈین آئین ساز اسمبلی میں مسلمانوں کے ایک ممتاز رہنما تھے اور یو پی میں نہرو اور دوسرے کانگریسی رہنماؤں کے پرانے ساتھی تھے اور اس لحاظ سے انڈین مسلمانوں کے حقوق کے علمبردار تھے' وہ بھی غیر متوقع طور پر اور اچانک پاکستان نقل مکانی کر گئے اور اپنے پیچھے ایک پریشان حال مسلم لیگ چھوڑ گئے۔ یقین سے کوئی نہیں کہہ سکتا کہ انہوں نے اچانک یہ فیصلہ کیوں کر لیا۔ انہوں نے خود وضاحتیں دیں کہ وہ نئے خون کے لئے راستہ چھوڑنا چاہتے تھے۔ اور یہ کہ وہ خود کو ہندی سیکھنے پر آمادہ نہیں کر سکے تھے (کیونکہ ہندی کو یو پی میں سرکاری زبان کا درجہ دے دیا گیا تھا)۔ اور (دس سال بعد اپنی خود نوشت میں لکھا) یہ کہ انہوں نے خیال کیا کہ اب کسی ایسے شخص کو ان کی جگہ سنبھالنی چاہئے جس پر جناح کو مسلسل اعتماد ہو اور وہ انڈین مسلمانوں کی رہنمائی کے فرائض سنبھالے۔ تاہم ان وضاحتوں نے بھی لوگوں کو مطمئن نہ کیا۔

کچھ عرصہ بعد 1949ء' میں یو پی اسمبلی میں مسلم لیگ کے ڈپٹی لیڈر زیڈ ایچ لاری بھی پاکستان چلے گئے۔ یہ صاحب خود "دو قومی نظریے" "جداگانہ انتخابات"، "مخصوص کوٹہ" اور ایسی ہی دوسری باتوں کے خلاف زور و شور سے بولتے رہے تھے۔ اس دور سے گزرنے والے بہت سے اصحاب یاد کرتے ہیں کہ ان دنوں سوال یہ تھا کہ مقابلتاً" کس جگہ پر زیادہ ذہنی و جسمانی سکون سے رہا جا سکتا ہے؟

ہندوستانی موسیقی کے روشن چراغ پٹیالہ گھرانے کے استاد بڑے غلام علی خان پاکستان چلے گئے جہاں وہ پانچ برس تک گمنامی کی زندگی بسر کرتے رہے اور پھر اپنی وفات سے پہلے واپس انڈیا چلے آئے۔ جوش ملیح آبادی' لکھنؤ کے نزدیک واقع ملیح آباد سے تعلق رکھنے والے اردو کے عظیم شاعر جنہوں نے بہت سے دوسرے ترقی پسند ادیبوں کے ساتھ مل کر یہ اعلان کیا تھا کہ "ہم اردو کو تقسیم نہیں کر سکتے۔" کئی دفعہ پاکستان گئے اور واپس چلے آئے۔ وہ ناخوش تھے کہ اب ان کی کوئی قوم نہیں تھی' کوئی گھر نہیں تھا۔ اور شاید آخری دنوں تک اسی شش و پنج کا شکار رہے کہ کیا اردو تقسیم ہو چکی ہے؟ اور یہ کہ دونوں ملکوں میں اس زبان کا مستقبل کیا ہو گا؟

حقیقت یہ ہے کہ برٹش انڈیا کے "مسلم اقلیت والے صوبوں" میں رہنے والے مسلمان انڈیا اور پاکستان میں سے کسی ایک کے انتخاب کا واضح شعور نہیں رکھتے تھے۔ خصوصاً بٹوارے اور آزادی کے فوری بعد کے سالوں میں۔ اوپر بیان کئے گئے افراد ایک اشرافیہ کا حصہ تھے جو قابل قدر وسائل رکھتی تھی اور جس کے بیوروکریسی اور سیاستدانوں کے درمیان اچھے خاصے رابطے تھے جن کی بناء پر وہ کم از کم ایک دفعہ آنا جانا کر سکتے تھے۔ ایسے لوگوں کی تعداد بے شمار تھی جو اس آزمائشی دور کی سہولتوں سے بہرہ مند نہیں تھے یا ان کے پاس جواہر لعل نہرو کے پاس درخواست گزارنے کا موقع نہیں تھا لیکن اس کے باوجود وہ سلامتی اور امن کی تلاش میں کبھی ادھر تو کبھی ادھر کو چلتے رہے۔ مثلاً نومبر 1947ء میں رپورٹ کیا گیا کہ تقریباً پانچ ہزار مسلمان ریلوے ملازمین نے جنھوں نے پہلے پاکستان میں ملازمت کرنے کا فیصلہ کیا تھا' اب پاکستان کے لئے اپنی ترجیح کو واپس لے کر "افسران مجاز کو ایک مشکل میں ڈال دیا ہے۔" اس کے ساتھ انہوں نے خود کو پاکستانی ایجنٹ ہونے کے الزام کا بھی سزاوار ٹھہرا لیا تھا۔ ایسے ایجنٹ جو سازش کرنے میں مصروف تھے۔ اگرچہ ان ملازمین کا ترجیح بدلنے کا مقصد نہایت معمولی تھا۔ سرحدوں کے اس پار بھی مشکلات کی خبروں اور اس حقیقت نے کہ پاکستان میں کام کرنے سے کچھ اور ہی مسائل پیدا ہوں گے نے انہیں اپنی رائے بدلنے پر مجبور کر دیا تھا۔ مگر یو پی میں ان کے ساتھی کارکنوں نے بھی انہیں واپس قبول کرنے سے انکار کر دیا۔ لکھنؤ کے ہندو ریلوے ملازمین نے دھمکی دی کہ اگر "پاکستانی کارکنوں" کو ٹھہرنے کی اجازت دی گئی تو وہ ہڑتال پر چلے جائیں گے۔ ریلوے حکام نے بھی اصرار کیا کہ جن لوگوں نے پاکستان میں کام کرنے کے اختیار کو ترجیح دی تھی انہیں اب وہیں چلے جانا چاہئے۔

ایک ایسے ہی ریلوے ملازم کا خط اور اس پر انڈین حکومت کا جواب اس مقالے کا ایک اچھا نقطہ اختتام ثابت ہو سکتا ہے۔ مراد آباد میں ریلوے گارڈ صفدر علی خان نے یہ خط ہ ستمبر 1947ء میں انڈین حکومت کے "شعبہ بٹوارہ" کے سیکرٹری کو لکھا تھا۔ "اجازت برائے نظر ثانی فیصلہ بابت 'انڈیا میں ملازمت'" کے عنوان سے لکھے گئے

اس خط میں کہا گیا: ”میں نے پاکستان میں اپنی خدمات بجا لانے کا آخری فیصلہ جمع کروا دیا تھا..... یہ فیصلہ میں نے ساتھی کارکنوں اور دوستوں کے تحریک دلانے (مجبور کرنے؟) پر کیا تھا جس پر اب میں کف افسوس مل رہا ہوں (بعینہ)..... میری ماں شدید بیمار ہے اور وہ مجھے پاکستان جانے کی اجازت نہیں دے رہی کیونکہ اسے اپنے زندہ بچ جانے کی کوئی امید نہیں ہے..... میں نے پاکستان کے حق میں فیصلہ کر کے بہت بڑی غلطی کی ہے۔ جیسا کہ میں پہلے عرض کر چکا ہوں کہ حقیقت یہ ہے کہ یہ فیصلہ میرا اپنا نہیں تھا بلکہ..... مجبور ہو کر کیا تھا۔ میں اول و آخر انڈین ہوں۔ انڈیا ہی میں جینا اور مرنا چاہتا ہوں..... اس لئے مودبانہ التماس ہے کہ براہ کرم آپ مجھے اپنے فیصلہ پر نظر ثانی کی اجازت مرحمت فرما دیں اور مجھے انڈیا ہی میں ملازمت کرنے کی اجازت عنایت فرما دیں۔“

انڈیا کے وزیر تعلیم مولانا ابوالکلام آزاد نے اس خط کو وزیر داخلہ ولبھ بھائی پٹیل کو بھجوا دیا جس نے اس کا مختصر سا جواب دیا کہ: ”بٹوارہ کونسل کا فیصلہ ہے کہ ایک مرتبہ آخری انتخاب کر لیا گیا تو پھر اس پر قائم رہا جائے گا۔ اس لئے مجھے اس صاحب کو جن کی درخواست آپ نے مجھے بھجوائی ہے اپنا فیصلہ تبدیل کرنے کا کوئی امکان نظر نہیں آتا۔“

یہاں نوکر شاہی کی حاکمیت کام کرتی نظر آتی ہے: دو نئی ریاستوں کی انتظامیہ قائم کی جا رہی ہے جن کے لئے اصول و ضوابط بنانا پڑیں گے اور ان پر عملدر آمد کروانا ہو گا۔ لیکن اس کے ساتھ ساتھ یہاں قوم پرست حاکمیت بھی کار فرما نظر آتی ہے۔ لوگوں کو صرف ایک بار اور بس ایک بار فیصلہ کرنا ہے کہ وہ کہاں کھڑے ہیں اور کون ہیں۔ جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں کہ یہ ایک مطالبہ ہے جو قوم کے ”ایک“ حصے سے مسلسل کیا جا رہا ہے۔

مذکورہ بحث میں قوم پرستی کی شاید دو آوازیں تھیں جو سنی جا سکتی تھیں۔ لیکن یہ صرف دوسری آواز تھی جس کو کامیابی ہوئی۔ قوم پرست سوچ ہمیشہ اسی نتیجے کی طرف مائل ہوتی ہے یعنی عوامی کو ذاتیات سے الگ کرنا، شہری کو تاجر سے، دیہاڑی دار کو

زمین کے مالک سے، مذہبی آدمی کو یہودی سے، جیسا کہ مارکس نے اپنی تصنیف "یہودیت کے مسئلہ پر" میں لکھا ہے۔

اس کے باوجود یہ ذاتیات لازماً عوام پر مداخلت بے جا کی مرتکب ہوتی ہیں۔ قوم پرست جس بگاڑ کی مذمت کرتے ہیں وہ تاریخ کی تشکیل کرتا ہے اور وہ ٹھوس حالات پیدا کرتا ہے جن میں ہم زندگی بسر کرتے ہیں۔ کوئی کہہ سکتا ہے کہ تاریخ میں سے آلودگی (ایک قوم پرست اصطلاح استعمال کریں تو) کے عمل کو نکال دیا جائے تو باقی کچھ بھی نہیں بچتا۔ اور نئی شروعات پر معاملات کا جاری و ساری عمل ہی مثالی سیاست کا روح رواں ہے۔

کوئی قوم، کوئی ریاست فطرتی نہیں ہے۔ کوئی بھی قبیلہ اتنا منتخب شدہ یا خالص نہیں ہے جتنا کہ وہ دعویٰ کرتا ہے۔ 1930ء کی دہائی کے جرمنی میں بھی یہ بات اتنی ہی درست تھی جتنی آج کے جرمنی میں، یا جتنی اسرائیل یا جاپان یا کسی اور جدید قومی ریاست کے بارے میں درست ہے۔ اور خوش قسمتی سے کوئی کہہ سکتا ہے کہ انڈیا کے معاملے میں بھی یہ بات کلی طور پر درست ہے۔ انڈیا کا کوئی بھی شہری ایک ہی وقت میں ہندو/مسلمان، بنگالی/کرناٹکی، دوکاندار/مزدور، مرد/عورت، باپ/ماں، نچلی ذات/اونچی ذات کا ہوئے بغیر نہیں رہ سکتا۔ میرے خیال میں اگر اسے کسی بھی طور پر غدارانہ سوچ قرار دیا جائے تو یہ بڑا ظلم ہو گا۔

# ہندوستان میں قوم پرستی کا بدلتا ہوا مکالمہ

ڈاکٹر منیشا ٹیکیکر / ظفر علی خاں

(1)

ونسٹن چرچل نے ایک دفعہ کہا تھا "ہندوستان ایک جغرافیائی اظہار ہے۔ خط استوا کی طرح کوئی متحدہ قوم نہیں ہے۔" جان سٹریچی (کہ ہندوستان میں برطانوی سلطنت کا سربراہ کار تھا) کے مطابق "نہ اب ہے اور نہ کبھی کوئی ہندوستان تھا۔ "ہندوستان کوئی ملک نہیں یورپی تصور کے مطابق اس میں طبعی سیاسی' سماجی یا مذہبی الغرض کوئی بھی وحدت نہیں۔ یہ نہ کوئی قوم ہے اور نہ ہی "ہندوستانی عوام ہیں جن کے بارے میں ہم بہت سنتے ہیں" (انڈیا 1888) کیا ہندوستان ایک خیال ہے یا ایک قوم؟ یہ سوال ان سب کے ذہنوں میں آتا رہتا ہے جو ہندوستان میں دلچسپی رکھتے ہیں۔ اور 1997ء میں جبکہ ہم اس کی آزادی کی گولڈن جوبلی منا رہے ہیں لگتا ہے کہ اس سوال کا اطمینان بخش جواب ابھی تک عنقا ہے۔ یہ محض اتفاق ہی نہیں کہ سنیل کھلنانی نے اپنی مشہور کتاب کا نام (ہندوستان ___ ایک خیال) "Idea an India" (1997ء) رکھا۔ اور سلمان رشدی نے انڈیا ٹوڈے کے ہندوستان کی آزادی کی پچاسویں سالگرہ پر نکالے گئے خاص ایڈیشن میں لکھا "A Fantacy Called India" (ایک واہمہ جسے ہندوستان کہتے ہیں) اور یہ سب اس کے باوجود ہے کہ کسی اور موضوع نے جدید ہندوستانی تاریخ میں اتنی دلچسپی پیدا نہیں کی نہ اتنا جذبہ ابھارا جتنا کہ ہندوستانیوں کے قومی شعور حاصل کر کے کالونیائی حکومت کا تختہ الٹنے کے بیان نے کیا۔

ہندوستان کے قوم ہونے کے بارے میں چاہے جو بھی اندیشے ہوں اس کی آزادی کے معماروں کو 1947ء میں اس کے قومی مقام سے متعلق کوئی ابہام نہیں تھا۔ جوا

لعل نہرو نے لمحہ آزادی کی تعریف کرتے ہوئے کہا "یہ وہ لمحہ ہے جب کسی قوم کی لمبے عرصے تک دبی ہوئی روح اظہار پاتی ہے" جنوبی ایشیا کی نئی آزاد ریاست کے لئے ایک قوم کا مرتبہ جدیدیت کی علامت اور مغربی آنکھوں میں قبولیت کا ذریعہ تھا۔ کیونکہ جدید دنیا میں سیاسی زندگی کا بنیادی قضیہ "قوم" اور قوم پرستی سے عبارت ہے۔ اس لئے ہندوستان کے لئے بھی ضروری تھا کہ وہ قوم ہونے کا دعویٰ کرے۔

آزاد ہندوستان ایک سیکولر جمہوری قوم بن گیا۔ جدیدیت پر مغربی مباحث میں سیکولر بمقابلہ مذہبی بہت اہم عنصر تھا۔ نہرو کی سیکولر قوم پرستی ہندوستان میں جانی جانے والی ہر دوسری قوم پرستی سے اعلیٰ گردانی گئی۔ یہ کلاسیکی آزاد خیال قسم کی قوم پرستی تھی جو "کثرت میں وحدت" کے لئے راستہ ہموار کرتی تھی۔ دلیل یہ تھی کہ ہندوستانی سماجی نظام کے تنوع اور پیچیدگی کے باوجود اس میں ایک زیریں لازمی وحدت ہے آخر ہندوستان برطانوی راج کی محض ایک اختراع یا اس کے فراہم کردہ مواقع کی پیچیدہ پیداوار یا (مقامی) قوم پرست اشرافیہ کا تصور محض تو نہ تھا۔ ہندوستان کی لمبی تاریخ میں ایک خاص قسم کی متحدہ یکجائیت تو ہمیشہ رہی ہے۔ ایک ہندوستانی کے سیاسی شہری تشخص کی تخلیق کے لئے ہندوستانی ثقافت کے زیریں وحدانی تحرکات کو مجتمع کرنے کی ضرورت تھی جو اس کے قدیمی تشخص پر چھتر بنے۔

پہلے پہل والی دیگر کالونیوں کی طرح ہندوستان میں بھی سیاسی قیادت نے یہ جان لیا کہ سیکولر قوم پرستی ان کے سیاسی وجود کا جواز فراہم کرتی ہے اور سیاسی اقتدار کے لئے ان کی تگ و دو کو قانونی طور پر جائز بناتی ہے۔ یہ انہیں بے شمار روائتی نسلیاتی اور مذہبی قائدین سے آگے قومی سطح کے قائدین بننے میں مددگار ہے۔

یہ بات جاننی چاہئے کہ ہر قسم کی قوم پرستی کی ایک نفسیاتی جڑ ہوتی ہے اور وہ ہے تشخص کی خواہش۔ چاہے فرد کے لئے یا لوگوں کے گروہ کے لئے۔ آزادی کے وقت جب ہندوستان ایک متحدہ قوم کے طور پر ابھرا تو اس نے ہندوستانی لوگوں میں قوت کا نفسیاتی احساس پیدا کیا۔ یہ احساس ہندوستانی عوام نے اس سے پہلے کبھی محسوس نہیں کیا تھا۔ جدید وسیع دنیا میں ہندوستان کے داخلے کے لئے قوم پرستی' سیکولر ازم اور

سائنس کلمہ راہداری بن گئے ان کے ساتھ ساتھ پارلیمانی جمہوریت اور نہرو کا سوشلزم بھی۔ نہرو کے مطابق "ہمیں ماضی کی طرف نہیں لوٹنا جو مذہبی تشخصات سے اٹا ہوا تھا۔ جدید سیکولر روح عصر لازمی طور پر پوری دنیا میں ظفریاب ہو گی۔" دنیا کے بارے میں اس کا خواب 'آزاد' برابر اور سیکولر قوموں کا تھا۔

سیکولر قوم پرستی نے بحیثیت ایک حاوی نظریے کے جو نوزائیدہ ہندوستانی ریاست کی تعریف فراہم کرتا تھا۔ ریاعت کو سماجی تبدیلی کا سب سے بڑا عامل بنا دیا۔ تمام ہندوستانی جو اپنے آپ کو محب وطن' جدید قوم پرست اور اہل فرد سمجھتے تھے اسے قبول کرنے لگے۔ ہندوستانی اشرافیہ نے جب ایک دفعہ جدیدیت پر یہ مغربی سوچ اپنا لی تو "سیکولر" اور "قومی" کو "گروہی" اور "علاقائی" کی ضد سمجھ لیا گیا۔ یوں ہندوستانی دو طرح کے ہو گئے ایک "گروہ بند" اور برے لوگ جو بنیاد پرست' ہندو و مسلم' دائیں بازو والے' رجعت پسند' فاشسٹ اور دوسرے سیکولر۔ اچھے لوگ' ترقی پسند' آزاد خیال' اور قومی تعمیری عمل میں مصروف سیکولر سیاسی قوتوں کے حامی۔ یہ دونوں قسمیں ایک دوسرے کے متضاد تھیں۔

لیکن قوم پرستی صحیح معنوں میں ایک دو چہرہ مظہر رہی ہے۔ اس کی بہت سی تشریحات ہوتی ہیں مثلاً آزاد خیالی / جبر' وطن دوستی / شاونزم' استصواب رائے / نسلیاتی صفائی' ترقی / رجعت' عقلی / جھگڑالو یا متشدد۔ اس لئے حالانکہ آزادی کے پہلے سالوں میں سیاسی نظام میں مذہب کو کم اہمیت دی گئی۔ پھر بھی نہرو نے اپنے نظریہ سیکولر قوم پرستی میں مذہبی عناصر کو جذب کر کے مذہب کو اپنی خود مختار اقتداری بنیاد بنانے سے باز رکھا۔ جیرالڈ لارسن گاندھی اور نہرو کی مذہبی "وژنوں" میں فرق کرنے کے لئے ایک دلچسپ تشریح پیش کرتا ہے۔ اس کے مطابق گاندھی نے نو ہندویت کی آفاقی "وژن" پر مبنی ایک عوامی تحریک تخلیق کی تھی۔ نہرو نے اسے ایک قسم کی دیو مالائیت سے نکالا اور اسے سیکولریت' جمہوریت' اشتراکیت' ملی جلی معیشت اور غیر جانبداریت کی شکل دے دی۔ گاندھی کی وژن عدم مرکزیت اور سرودیا کی بہبود عام تھی جبکہ نہرو مضبوط مرکز تیز صنعتکاری اور جمہوری اشتراکیت کے حق میں تھا۔ کیا نہرو

کی دیو مالائیت ختم کرنے کی کوششیں بغیر چیلنج کے گئیں؟ یقیناً نہیں۔

پارتھا چیٹر جی اور مارک جوئر گینسمیئر ہمیں بتاتے ہیں کہ بہت سی پس کالونیائی سوسائٹیوں میں قوم پرستی اس وقت جدید اور ہم عصر قومی ثقافت (جو مغربی نہیں ہے) تخلیق کرنے کے تاریخی طور پر نہایت اہم منصوبے کو عملی جامع پہنانے میں مصروف ہے جوئر گینسمیئر کے مطابق "مذہبی قوم پرستی اس چیلنج کا ایک جواب ہے' ایسا جواب جو مقامی اور عالمی سیاست میں ایک اہم قوت ہے" (XIV صفحہ) 1980ء اور 1990ء کی دہائیوں میں اپنے تقریباً نصف درجن ملکوں کے دوروں میں اس نے دریافت کیا کہ ان ملکوں کی پبلک زندگی میں مذہب کی بے تحاشا ضرورت ہے۔ مصر سے سری لنکا اور ہندوستان سے منگولیا تک پھیلے ہوئے ملکوں میں بہت لوگوں نے مغربی ثقافتی اثرات سے پاک دیسی طرح کی یا مذہبی سیاست کے لئے خواہش کا اظہار کیا۔ ثقافتی قوم پرستی کے ان مطالبوں کو مغرب والے اور ان ملکوں کی جدیدیتی اشرافیہ انہیں " تاریخی انحرافات" یا مذہب کے گمراہ کن اطلاقات قرار دے کر رد کر دیتے ہیں۔ کیا ان نئے واقعات سے باآسانی اغماص برتا جا سکتا ہے؟

ہندوستان میں وقوع پذیر ہونے والے حالیہ واقعات مذہبی قوم پرستی کی جاری اہمیت کا پتہ دیتے ہیں۔ مذہبی قوم پرستی کے نظریہ دان اور سرگرم کارکنان مغربی قوم پرستی کے ماڈلوں کو ناکام سمجھتے' اور مذہب کو ایک امید افزا متبادل سمجھتے ہیں۔ مذہبی قوم پرستی اور خاص طور سے انڈیا میں ہندو قوم پرستی کے نقاد ہندو ابھار کو اقتدار کی بھوکی بی جے پی اور سنگھ پریوار کی انتخاب کے لئے سیاسی حکمت عملی کے علاوہ کچھ نہیں سمجھتے۔ ان کی دلیل ہے کہ سیاسی پارٹیاں اور بی جے پی جیسی تنظیمیں معصوم لوگوں کو مذہب کے نام پر استعمال کرتی ہیں' جلسوں میں اکٹھے ہونے والے عوام کی اساسی وفاداریوں کو خطابت کے ذریعے ابھارتی اور ان کے جذبات کو بھڑکاتی ہیں۔ ہندو قوم پرستی کا یہ سطحی سا جائزہ غلط نہیں لیکن یہ یقیناً ناکافی ہے۔ مذہبی قوم پرستوں کو کٹھ ملا یا بنیاد پرست کہہ کر رد کر دینا آسان ہے لیکن یہ ارتداد اس کی فطرت اور وجوہات کو سمجھنے میں مدد نہیں دیتا۔ اور میرے خیال میں اگر ہم نے بحیثیت سوسائٹی اس سے نبٹنا ہے تو ہمیں انہیں

سمجھنا ہو گا۔

اس پیش کش کے دو بڑے مقاصد ہیں۔ پہلا ہے ہندو قوم پرستی کو سمجھنا اور دوسرا ان عوامل کی گرہ کشائی کرنا جنہوں نے حالیہ برسوں میں ہندوستانی سیاست میں ان قوتوں کا پٹہ کھولا ہے۔ آخر میں میں ہندوستان میں ہندو قوم پرستی کے جمہوریت کی ثقافت پر اثر پر مختصراً" بحث کروں گی۔

(2)

مذہبی قوم پرستی کا یقین ہے کہ جدید قومی ریاست کی تعمیر کے لئے مذہب معقول قضیہ (بنیاد) ہے۔ سادہ الفاظ میں یہ مذہب اور قومی ریاست کو جوڑنے کی کوشش ہے۔ سیکولر اور مذہبی قوم پرستی دونوں کافی حد تک ساجھے جوازات رکھتے ہیں۔ دونوں اخلاقی نظام کے آگے بڑھے ہوئے ڈھانچے کی فراہمی کا اخلاقیاتی مقصد پورا کرتے ہیں اور یوں شہادت اور تشدد کے لئے اخلاقی جواز مہیا کرتے ہیں۔ ہر دو عقیدے کا اظہار ہیں ایک بڑے گروہ سے وفاداری کے متقاضی ہیں اور کسی گروہ کے لیڈر کی اتھارٹی کا قانونی جواز فراہم کرتے ہیں۔ دونوں نظم کے قیام کے نظریات ہیں اس لئے ایک دوسرے کے امکانی رقیب ہیں۔

ہندو قوم پرستی کیا ہے؟ یہ ہندو تشخص کی اولیت کا دعویٰ ہے۔ ایک انڈین کے تشخص میں ہندو مت محض ایک تعریفی عنصر ہے۔ روائتی طور پر سمجھے جانے والے ہندومت کے ماننے والوں کی دلچسپی یہیں ختم ہو جاتی ہے۔ یہ سمجھنا کہ یہ شناخت محض پرانی جذباتی لگن کا اظہار ہے غلط ہو گا' حقیقت یہ ہے کہ مذہبی قوم پرستی کسی گروہ کے لئے ایک نئی سماجی شناخت تخلیق کرنے میں دلچسپی رکھتی ہے اور وہ یہ بحث مذہبی علم کلام اور عملی کام کے ذریعے کرتی ہے۔ یہ مذہبی گروہ کو بنیاد کے طور پر استعمال کرتے ہوئے بالکل نئی سیاسی شناخت کی تخلیق ہے۔ اور اسی شناخت مذہبی دلائل اور تنظیم کاری کے بدلتے ہوئے معیاروں کی ایک خاص الخاص پیداوار ہے۔ مذہبی قوم پرستی مذہبی گروہ کی پہلی .سر پر اساری جاتی ہے۔ اس کے دلائل کے دو رخ ہیں ایک ثقافتی

اور دوسرا مذہبی- ہندو تشخص کا تعین کرتے ہوئے ہندو قوم پرست اپنی دلیل کی بنیاد سنسکرتی ہندومت یا عوامی ہندومت پر جو لاکھوں لوگوں کی روزمرہ زندگیوں کے عمل میں ظاہر ہوتا ہے نہیں رکھتے بلکہ ثقافتی ہندومت پر رکھتے ہیں (جو ایک نظری ترکیب ہے) یا نئی سیاسی تحریک کے پیچھے کار فرما کسی تجربہ پر رکھتے ہیں-

اس ثقافتی قوم پرستی کا اظہار "ہندوتوا" کی اصطلاح میں کیا جاتا ہے- یہ ہندو قوم پرستی کے نظریئے کا مرکزی خیال ہے- اسے جدید سیاسی ترکیب کے طور پر دنیائک ومودر ساورکر (1893-1966) نے ایجاد کیا- وہ خود ملحد تھا اور مغربی ہندوستان کا مجاہد آزادی تھا- ہندومت کے مقابلے میں یہ (اصطلاح) بذات خود جامع اور کلیتی ہے- کیونکہ یہ ہندو سوسائٹی کے صرف مذہبی رخ کی نشاندہی نہیں کرتی بلکہ ثقافتی' لسانی' سماجی اور سیاسی جہتوں کا حوالہ بھی رکھتی ہے- مقصد ہے ہندوؤں کی اجتماعیت کو ایک یکجان کل کے طور پر ظاہر کرنا- اشیش نندی جو ایک مشہور سماجی سائنس دان ہیں ہندوتوا کی تشریح کرتے ہوئے بتاتے ہیں کہ یہ ہندومت کو مذہب بحیثیت عقیدہ کے برعکس مذہب بحیثیت نظریہ پیش کرتے ہیں- اشیش نندی کے قریب اپنی عملی کثرتیت اور کرداری رنگا رنگی کی بنا پر مذہب بحیثیت عقیدہ ہی ہندومت کی زیادہ صحیح تعریف ہے- "مذہب بحیثیت نظریہ" تو عوام کو سیاسی طور پر متحرک کرنے انہیں ایک یکجان اجتماعیت میں تبدیل کرنے کے لئے استعمال کیا جاتا ہے تاکہ اسے "ہندو اکثریت" کی شکل دی جائے- ہندوتوا کا نظریہ تسلیم کرتا ہے کہ رواداری تنوع و بوقلمونی ہندومت کی بنیادی اقدار ہیں لیکن اس کے ساتھ ساتھ یہ بھی کہ یہی اقدار ہندومت کی کمزوری کے منابع رہی ہیں-

اس لئے ایک یک رنگ (یک چٹانی- یک سنگی) لڑاکا ہندو اکثریت کی تخلیق ضروری ہو جاتی ہے- راشٹریہ سیوک سنگھ (آر ایس ایس) 1925ء میں قائم کی گئی اور اس نے اس نظریے کا آغاز کیا اور اس نے قومی ثقافت کو ہندو ثقافت قرار دیا- بھارتیہ جنگ سنگھ نے 1960ء میں اپنے "ہندوستانی بنانے" کے متنازع پروگرام کی بنیاد اسی نظریئے پر رکھی اور مطالبہ کیا کہ مذہب' ذات' زبان' یا عقیدے جیسی چھوٹی وفاداریوں

کو "قوم" کی اہم ترین وفاداری کے تابع کیا جائے۔ ہندوستان کے غیر ہندوؤں خاص طور سے مسلمانوں نے بہت جلدی "ہندوستانی بنانے" کے مضمرات کو بھانپ لیا اور جن سنگھ کے اس وقت کے نظریہ دان بلراج لاھوک نے بھی فی الفور اقلیتوں کے خوف کو دور کرنے کے لئے تشریح کی کہ اس کا مقصد تو صرف ہندوستان کے ہر شہری کو بہتر ہندوستانی، اچھا محب وطن اور قوم پرست بنانا ہے۔ لیکن کسی دوسری جگہ اس نے بالکل غیر مبہم اور واضح الفاظ میں بتایا "یہ ہندومت ہی ہے جو کسی آدمی کو ہندوستان کا شہری بناتا ہے۔"

میں اس مرحلے پر واضح کرنا چاہوں گی کہ ہندوتوا مذہبی بنیاد پرستی کی نمائندگی نہیں کرتی۔ اس کے مذہبی خطابت کے استعمال اور مذہبی علامتوں کے لئے اپیل کا ہندومت کے عقائدی قضیوں سے کوئی تعلق نہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ ہندومت اپنی فطرت میں بنیاد پرستی کا اہل نہیں ہے ان معنوں میں جن میں عیسائیت اور اسلام ہو سکتے ہیں۔ "ہندو بنیاد پرستی" ایک غلط اصطلاح ہے باوجودیکہ ہندوستان میں عام استعمال ہوتی ہے۔ ہندو قوم پرست ہندوتوا کو ہندو سوسائٹی کی ثقافتی روح کے طور پر پیش کرتے ہیں اور اسی میں خطرہ ہے۔ قوم پرستی کے کسی بھی عمل میں پرانی ثقافت سے لگاؤ بے شک اہم کردار ادا کرتا ہے۔ لیکن قوم پرست حرکات کا منتہائے مقصود تو اب سماجی و سیاسی گروہ پیدا کرنا ہے جو سانجھا سیاسی مقصد رکھتا ہو۔ اس کا مطلب ہے قوتوں کا ایسا ربط و ضبط بنے جس کے نتیجے میں ایسا گروہ خود بخود وجود پائے یعنی جسے مصنوعی طور پر تخلیق نہ کرنا پڑے۔ ہندو قوم پرستی کا نظریہ جیسا کہ پہلے بیان کیا گیا ہے، مذہبی اور ثقافتی دلائل کو احتیاط سے ملا جلا کر ایک نیا تشخص ایک نئی اجتماعیت تخلیق یا تعمیر کرتا ہے۔ اور آخرکار اپنی ساری دلیل کی بنیاد ثقافت کو زیادہ اور مذہب کو کم بناتا ہے اور اس کے لئے ہندوتوا کا اوزار استعمال کرتا ہے۔ ثقافتی قوم پرستی پر جی الویس کا تبصرہ (گو کہ وہ مذہبی قوم پرستی کی بات نہیں کر رہا) دماغ روشن کرتا ہے اور ثقافتی قوم پرستی کے خطرات سے ہمیں خبردار کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے۔ "ثقافتی قوم پرستی کا بیان پہلے تو اپنے علیحدہ ہونے، غیر منقسم ہونے، منفرد ہونے اور اپنی ثقافت کے برتر ہونے کے گرد گھومتا

ہے۔ دوسرے یہ کہ ایسی ثقافت اجتماعی اور متعین کنندہ قوت کا موزوں اور قانونی ذخیرہ ہے۔ اس ثقافت کو نام دیا جاتا ہے پہچان دی جاتی ہے۔ اس کے خدوخال لکیرے جاتے (واضح کئے جاتے) ہیں۔ اس کا شجرہ بیان کیا جاتا ہے۔ تاریخ میں اس کا عروج و زوال نوٹ کیا جاتا ہے اور اس کے خلاف امکانی اندیشوں کی نشان دہی کی جاتی ہے۔ پھر اسے حالیہ اور مستقبل کی قوم کے لئے ایک معیاری ماڈل کے طور پر پیش کیا جاتا ہے۔"
(صفحہ 132)

یہ مشاہدہ دلچسپ ہے کہ کس طرح مذہبی' ثقافتی تشخصات رسمی خطابات اور اعمال مذہبی تنظیموں کی بدلتی ہوئی اشکال اور ترویج خیالات کے ذریعے تخلیق کئے جاتے ہیں۔ پچھلے چند سالوں میں ہندو سوسائٹی میں ایسی رسوم کی بھرمار ہو گئی ہے جن میں عوام بڑی تعداد میں شامل ہوتے ہیں۔ شیلاپناس' رتھ یاترا' کار سیوا اور مہا آرتی کی ہندو رسوم سے متعلق مذہبی اصطلاحیں چاہے نرم اور مہربان لگتی ہوں لیکن یہ رسوم واضح سیاسی رنگ لئے ہوتی ہیں اور عوام کو بڑے زور دار طریقے سے متحرک کرنے کے لئے استعمال کی جاتی ہیں۔ اور یہ کہ ان کے اندر تشدد پر ابھارنے کی صلاحیت موجود ہوتی ہے یہ کسی وضاحت کی محتاج نہیں۔ ہندو طریقہ عبادت یا ادائیگی رسومات زیادہ تر انفرادی ہوتی ہیں لیکن اوپر بتائی گئی رسومات لازمی طور پر پبلک عبادت اور ادائیگی رسومات کے لئے وضع کی گئی ہیں۔ عبادات اور مذہبی تہواروں کو عوامی طور پر منانا پچھلے چند برسوں میں عجیب رخ اختیار کر گیا ہے۔ بمبئی میں گنیش کے تہوار کے عوامی طور پر منائے جانے کی صدیوں پرانی روایت ہے۔ اس میں درگا کی عوامی پرستش کو شامل کر دیا گیا ہے۔ یہ بمبئی کے علاقے کی پرانی روایت کا حصہ نہیں ہے پچھلے چند سالوں میں ایک اور تہوار ایجاد کیا گیا جو درگا پوجا کے فوری بعد ہوتا ہے۔ اسے سائیں بابا کا تہوار کہتے ہیں۔ گو کہ سائیں بابا ایک مسلمان درویش ہے جسے ہندوؤں نے اچک لیا ہے۔ بہت پہلے سے اسے ہندو طریقے پر اعزاز دیا جاتا اور ہندو طریقے پر اس کی پوجا کی جاتی تھی لیکن اس تہوار کو عوامی طور پر منانا جیسے گنیش اور درگا کے تہوار منائے جاتے ہیں ایک مختلف اور نیا مظہر ہے جو حال ہی میں منظرعام پر آیا ہے۔ ان نئی تخلیق

کی جانے والی مذہبی رسوم کی ادائیگی میں علامتوں اور علامتوں کے باہمی تبادلوں کو مذہبی اور ثقافتی دائرے سے معانی فراہم کئے جاتے ہیں اور اس بات کی بڑی اہمیت ہے۔ دوبارہ زندہ کی گئی یا نئی تخلیق کی جانے والی علامات کے ساتھ پرانے لیکن بھولے بسرے معانی یا بالکل نئے ایجاد شدہ معانی منسلک کئے جا سکتے ہیں۔ مثلاً ایودھیا کی ایک مسجد (بابری مسجد) کو ایک مقامی زیارت گاہ سے ہندو اکثریت کے لئے خطرے کی علامت میں تبدیل کر دیا گیا۔

سادھوی رتمبھرا بی جے پی پریوار کے شعلہ بیان مقرر کے مطابق ہندو اینٹوں اور پتھروں کے ایک مندر کے لئے نہیں لڑ رہے۔ وہ ایک تہذیب کی بقاء اپنی ہندوستانیت' قومی شعور' سچی فطرت کی پہچان کے لئے اور ہندوؤں کے خلاف تاریخ کی طرف سے کی گئی بے عزتی تحقیر و تذلیل کے خلاف اور جدید ریاست کے خلاف جو ان کی موجودیت کو قبول کرنے سے انکاری ہے لڑ رہے ہیں۔

درشت ثقافتی قوم پرستانہ توضیحات سے زبان اور رنگ بھی نہیں بچتے۔ ہندی ہندوؤں کی زبان ہے جبکہ اردو مسلمان ہے۔ ہندوؤں اور مسلمانوں کے اپنی مقدس زبانوں یعنی سنسکرت اور عربی سے تعلق پر زور دیا جاتا ہے۔ کیسری رنگ ہندوؤں کا ہے جبکہ سبز مسلمان رنگ ہے۔ سبز رنگ اور سنتیں کروانے کے حوالے سے انتہا پسند ہندو تنظیموں کے جلسوں اور اشاعتی ذرائع میں مسلمانوں کے بارے میں تحقیری پھبتیاں عام ہیں۔ یہ تحقیری حوالے ہندوؤں کے مقابلے میں مسلمانوں کا "دوسرا پن" قائم کرتے ہیں۔ یوں مسلمانوں کو یک رنگ ثابت کرتے ہیں جیسے وہ ایک یکجاں گروہ ہوں۔ نشانے کی زد میں رکھے جانے والے گروہ کی منفی شبیہ بنانا مذہبی قوم پرستی کے پروگرام کا لازمی حصہ ہوتا ہے۔ اس لئے بہت سے ہندو قوم پرست ایک مسلمان کی ہندوستان سے وفاداری پر مسلسل شک کا اظہار کرتے ہیں۔ ایک ہندو فطری طور پر جبکہ ایک مسلمان شاذ و نادر ہی محب وطن ہوتا ہے۔ مسلمان متعصب اور ہٹ دھرم جبکہ ہندو روادار ہوتے ہیں۔ ہندو قوم پرستی اپنے انداز اظہار میں مسلمانوں کے غیر ملکی ہونے پر زور دیتی ہے۔ اسلام باہر سے آیا اس لئے مسلمان "غیر ملکی" ہیں۔ اگرچہ کچھ ہندو قوم

پرست لیڈر جلدی سے اضافہ کرتے ہیں کہ ایک قوم پرست اور محب وطن مسلمان سے غیر ملکی کا سلوک نہیں کیا جائے گا یا اسے باہر والا نہیں سمجھا جائے گا لیکن عوامی نفسیات میں تو خلل پہلے ہی پڑ گیا۔

راشٹریا سوایم سیوک سنگھ' ہندو مہاسبھا (1915) وشوا ہندو پریشد (1964) بجرنگ دل (1904)' ہندو ایکتا اندولن وہ نئی تنظیمیں ہیں جنھوں نے جدید تنظیمی ڈھانچے اور جدید ذرائع مواصلات اختیار کئے ہیں۔ روائتی مذہبی اور ثقافتی اقدار سے استفادہ کرتے ہوئے انہیں سیاسی مقاصد کے لئے تبدیل کر لیتے ہیں۔ شاید اس عمل میں بی جے پی کا کوئی ہم پلہ نہیں ہے۔ ہو سکتا ہے کہ ان تنظیموں میں روائتی ہندو رسمیں نہ ہونے کے برابر ہوں لیکن رواداری' روحانیت' "بل" (جسمانی طاقت) اور "شکتی" (طاقت کا مذہبی روحانی تصور) مختلف طریقوں سے استعمال کئے جاتے ہیں۔

ہندو قوم پرستی کی دو اور صورتوں کے بیان کی ضرورت ہے۔ ہندو قوم پرستی صرف مسلمانوں کے خلاف ہی نہیں بلکہ یہ مغرب اور جدیدیت کے بھی خلاف ہے۔ ہندوستانی (ہندو) ثقافت و اقدار کی بڑھ چڑھ کر بڑائی بیان کرنے میں مغرب دشمنی منعکس ہوتی ہے۔ اور عزیز ہندوستانی اقدار پر مغربی ثقافت کی یلغار کے خلاف دیئے جانے والے دلائل میں ظاہر ہوتی ہے۔ لیکن عجیب بات ہے کہ بی جے پی کی انتخابی حکمت عملی اسے ایسے مسائل پر مبہم سا موقف اختیار کرنے پر مجبور کرتی ہے۔ پارٹی کے نظریہ دان گووند اچاریہ کی نئی دہلی کے برطانوی ہائی کمیشن کے دو افسروں سے بحث سے جو دی ایشین ایج (اکتوبر 24- 1997ء- صفحہ 13) میں رپورٹ ہوئی سے واضح ہو جاتا ہے۔ جب اس سے سوادیشی کے نعرے سے متعلق سوال کیا گیا تو رپورٹ کے مطابق اس نے کہا کہ سوادیشی ملکی اور انتخابی مجبوریوں کا فرمان ہے لیکن آزاد معیشت اور غیر ملکی سرمایہ کاری تو آج کی ضرورتیں ہیں۔ اگر بی جے پی بین الاقوامی فورموں پر آزادی معیشت کی بات نہ کرتی تو اس کا بین الاقوامی مقام متاثر ہوتا۔ یہ سماجی قدامت پسندی' سیاسی موقع پرستی اور گول مول اقتصادیت کے عجیب و غریب امتزاج کی نمائندہ ہے۔

ہندوستان کے پرشکوہ ماضی اور ہندوستانی اقدار کی مدح و ستائش میں اکثر تاریخ مسخ

ہو جاتی ہے۔ تاریخ دوبارہ لکھی جاتی ہے۔ اپنے مقصد کے لئے دوبارہ تخلیق کی جاتی ہے اور دوبارہ اس کی "موزوں" توضیح کی جاتی ہے۔ تاریخ اور دیو مالا تاریخ اور کہانی' تاریخ اور یادداشت میں خط تقسیم اتنا دھندلا جاتا ہے کہ پہچانا نہیں جاتا۔ بی جے پی کی حکومت والی ریاستوں میں بڑے منصوبوں میں سے ایک ہے تاریخ کی نصابی کتابوں کی دوبارہ تالیف۔ مذہبی قوم پرستی کا نظام اقدار تاریخ اور دیو مالا کی تخلیق کی سینمائی عوامیت اور ایسی ہی دیگر تفریحات کے ذریعے حوصلہ افزائی کرتا ہے جس کے نتیجے میں مذہبی قوم پرستی مضبوط ہوتی ہے۔

(3)

ہندوستان میں ہندو قوم پرستی ایسا کوئی نیا مظہر نہیں ہے جسے پرانے (مذہبی) جذبات کا فوری مہلک ابھار قرار دے کر فارغ ہوا جائے۔ مذہبی قوم پرستی ایک پیچیدہ مظہر ہے ماضی کی تاریخ اور پیچیدہ حالیہ تاریخ دونوں بڑے پیمانے پر حصہ دار ہیں۔ جیسا کہ پہلے بیان کیا گیا ہے مذہبی قوم پرستی پہلے سے تعمیر شدہ مذہبی گروہ پر ہی اساری جاتی ہے۔ بہت سی عالمانہ تصانیف بتاتی ہیں کہ کس طرح کالونیائی سوسائٹی نے واضح اور علیحدہ ہندو اور مسلم شناختیں بنانے میں اہم کردار ادا کیا ہے۔ یہ صرف "تقسیم کرو اور حکومت کرو" یا جیسے عام طور پر کہا جاتا ہے کہ یہ سامراج کی سیاست تھی کا سوال نہ تھا بلکہ سیکولر انتظامی عمل نے بھی ایسی شناختیں بنانے میں اہم کردار ادا کیا۔ مردم شماری کے عمل میں ہندوؤں مسلمانوں اور عیسائیوں کی علیحدہ گنتی' ہندو اور مسلم قوانین میں واضح اور صاف تقسیم اور مستشرقین کے نظریات جو ہندوستان کے بہت معترف تھے اور بعض اوقات تو اسے قدیم ہندو تہذیب کے طور پر حیرانی خوف اور احترام کے ملے جلے احساسات سے دیکھتے اور ہندو اور مغربی تہذیب کی سانجھی ہند یوروپیائی جڑوں پر زور دیتے تھے۔ ان تمام عوامل نے ہندو تشخص کی تشکیل میں اپنا اپنا کردار ادا کیا ہے۔ مستشرقی تحریروں نے ہندوستان میں مسلم تہذیب کا مذہبی یا ثقافتی نقطہ نظر سے مطالعہ نہیں کیا۔ اسے عرب تہذیب کے ایک حصے کے طور پر ہی دیکھا۔

کالونیائی راج اور مستشرقی دلائل کے تفاعل سے ہندوؤں اور مسلمانوں کی اصلاحی تحریکات متاثر ہوئیں۔ "نو ہندو" اور "نو مسلم" تحریکوں نے ہندوستانی سوسائٹی کو اس کی کمزوریوں سے پاک کرنے' اس کی اصلاح کی ضرورت نے بھی علیحدہ تشخص بنانے اور مستحکم کرنے میں مدد دی ہے۔ یہ گروہی شناختیں ہندوستان میں تحریک آزادی کے بڑھاوے اور دستوری اصلاحات کے جلو میں بہت جلد ہی قطبائی گئیں۔ انتخابی عمل کو استعمال کرتے ہوئے مسلم لیگ (1906ء) اور ہندو مہاسبھا ہردو نے سیاسی برتری اور طاقت حاصل کرنے کی کوشش کی۔ آزادی کے ساتھ ہی جدیدیتی اشرافیہ کو ایک مضبوط جدید اور خود مختار ہندوستان تخلیق کرنے کی ضرورت نے مجبور کیا کہ وہ شعوری طور پر اس وراثت کی یادوں کو پیچھے دھکیلے اور قوم پرستی کے لئے نیا مجموعہ دلائل وضع کرے جو تحریک آزادی کے ورثے سے منتخب کئے گئے صرف جدید اور سیکولر رجحانات پر مشتمل ہو۔

تقسیم کے قتل عام اور ہندوستان کے پاکستان سے تعلقات ابھی تک ہندوستان میں ہونے والے سیاسی مکالموں کو متعین کرتے ہیں۔ لمبی جدوجہد آزادی کے بعد ایک آزاد مسلم ریاست کا قیام دو قومی نظریے کی کامیابی کی دلیل تھی۔ اس سے ہندوستانی مسلمانوں کے بارے میں گہرے شکوک و شبہات پیدا ہو گئے اور ہندوستان کی دو بڑی مذہبی اجتماعیتوں کے درمیان تعلقات ملک کے لئے دکھ اور اذیت کا منبع بنے ہوئے ہیں۔ پاکستان کے ساتھ ہندوستان کے خراب تعلقات نے ان دونوں اجتماعیتوں میں نہ صرف نفرت کی جنگ زندہ رکھی ہوئی ہے بلکہ اسے دس گنا بڑھا دیا ہے۔ ہندو قوم پرستوں کے لئے ہندوؤں کے مسلمانوں کی وفاداری سے متعلق شکوک پر کھیلتے ہوئے اور اکھنڈ بھارت کی امید کو وقتاً فوقتاً زندہ کرتے ہوئے اپنی آئیڈیالوجی کو دوام بخشنا آسان ہے۔

لوئڈ اور سوس روڈلف جن کا حوالہ لارسن نے دیا ہے۔ انہوں نے ہندوستانی سیکولر ازم پر ایک چبھتا ہوا تبصرہ پیش کیا ہے۔ "ہندوستانی تصور سیکولر ازم میں تضاد بیک وقت برابر کی شہریت اور کمیونٹیوں کی ضمانت میں تھا۔" لارسن اسے جدیدیت پر

دوغلی دلیل قرار دیتا ہے کہ اس میں "شہری اور کمیونٹی کو غیر معمولی طور پر ساتھ رکھا گیا ہے اور وہ بھی ہم عصری متن میں۔" ہندوستان کے جدیدیت پر دوغلے موقف سے ایسے لگتا ہے کہ شہری حقوق اور کمیونٹی حقوق میں ایک خاص قسم کی برابری ہے۔ لارسن کے مطابق یہ بہ یک وقت دوہری ضمانت دستور ہند میں بھی کمیونٹی پر مبنی علیحدہ روایت (پرسنل لاء) شخصی قوانین کی صورت میں در آتی ہے۔ دستور میں کچھ آرٹیکلوں کی شقیں (340, 338, 336, 325, 46, 44, 38, 29, 25, 17, 16, 15) ان جڑواں ضمانتوں کا خلط ملط ہونا صاف ظاہر کرتی ہیں۔ یہ شقیں شیڈول ذاتوں' شیڈول قبیلوں اور دیگر پس ماندہ طبقوں (ذاتوں) ہندو' مسلم' پارسی اور عیسائی کمیونٹیوں کے حقوق اور مفادات سے متعلق ہیں۔ گو یہ دلیل دی جا سکتی ہے کہ ہندوستان کی سماجی پیچیدگی کو پیش نظر رکھتے ہوئے ایسا بندوبست ضروری تھا۔ لیکن اس حقیقت سے بھی انکار نہیں کیا جا سکتا کہ گروہیت (کمیونٹی شپ) کو سرکاری پہچان (سند) اور قانونی بنیاد دستور کے ذریعے مل گئی۔ جب گروہیت کو سرکاری قبولیت حاصل ہو تو گروہی سیاست کو پیچھے نہیں چھوڑا جا سکتا۔

ہندو قوم پرستی کے ارتقا کی تشریحات کو صرف تاریخی اور سماجی قوتوں تک محدود کرنا غلط ہو گا۔ پچھلے پچاس برسوں کی ہندوستانی سیاست نے اپنی فطرت کی وجہ سے اس آئیڈیالوجی کی بڑھوتری میں بہت بڑا حصہ ڈالا ہے۔ لمبے عرصے پر محیط حکومت چلانے کی اہلیت کے بحران نے جمہوری سیاسی نظام کی قانونی حیثیت کو بڑا شدید دھچکا لگایا ہے۔ جمہوری سیاست اداروں کی اتھارٹی قائم کرنے پر یقین رکھتی ہے۔ جب اداروں کو کم اہمیت کر دیا جائے تو ان کی قضیوں سے نبٹنے اور انہیں حل کرنے کی اہلیت تیزی سے گھٹتی ہے۔ بھرتی کے بدلتے ہوئے انداز اور سیاسی اشرافیہ کا کردار غیر ہموار اقتصادی ترقی' انتخابی سیاست کے لئے نئے گروہوں کی لام بندی' پرائیویٹ فوجوں کی بھرتی' بڑھتی ہوئی سماجی بے چینی وغیرہ ہندوستانی ریاست کے بحران کا اظہار ہیں۔ سیاسی نظا میں کانگریسی پارٹی کے بالادست کردار کے تقریباً خاتمے نے ایک سیاسی خلا چھوڑا ہے ابھی تک "موزوں متبادل" سے پر نہیں ہوا۔ کانگریس کا بحران خود ریاست کا بحران ہ

گیا۔ مقابلہ باز عوامیت کے کھیل کے ذریعے اس خلاء کو دائیں بازو کی پارٹیوں نے غصب کر لیا ہے۔ اٹل کوہلی بتاتا ہے کہ ہندوستان جیسی بہت زیادہ مداخلت کار ریاست کی فطرت ایسی ہوتی ہے کہ وہ سوسائٹی کی تمام دراڑوں۔ اقتصادی سماجی اور مذہبی کو سیاسی بنا دیتی ہے۔

تعلیم یافتہ متوسط طبقے ہندو قوم پرستی کے حلقہ ہائے انتخاب کیسے بن گئے؟ بروس گراہم اور کھلنانی نے بڑی قائل کرنے والی تشریح پیش کی ہے۔ ”جن سنگھ اور سماجی مفادات“ پر لکھتے ہوئے گراہم دلیل دیتا ہے کہ جن سنگھ (بی جے پی کی پیش رو) کے خطبوں کا ہدف چھوٹی اور درمیانی صنعت‘ تجارت و بینکنگ والے اور وہ پیشہ ور جو بڑے شہروں کے کارپوریٹ سیکٹر سے متعلقین سے مختلف تھے اور ہندوستانی دیہات کی بند دنیا والے متوسط طبقات تھے۔ اس درمیانی دنیا کو جن سنگھ ایسی سماجی اخلاقیات جو خاندانی استحکام سرمایہ داری کے مثبت رخ‘ جیسے کاروبار اور نفع کمانے کے عمل کے ساتھ روائتی نیکیوں کی آمیزش کو بڑھا چڑھا کر پیش کرتی تھی۔ ”یہ ذات پات کی اقتصادی اور سماجی بندش و تحدید اور جدید شہری زندگی کی بلا روک انفرادیت کے درمیان کی حیثیت فراہم کرتی تھی۔“ (کوپراج صفحہ 275) کھلنانی کی دلیل بھی یہی رخ رکھتی ہے۔ 1980ء کی صارفیت (Consumarism) کو انفرادیتی صرف میسر نہیں آئی اور نہ ہی اس نے آزاد خیال (Liberal) افراد پیدا کئے۔ اقتصادی جدیدیت کی خوشیاں خاندان سے سانجھے اداروں میں منائی جاتی تھیں۔ یہ جدیدیت مذہبی پارسائی اخلاقیت اور خاندانی نیکی کی قدامتی چھلنیوں سے چھن کر نکلتی تھی۔ ”اس نے عجیب و غریب ہندو مت کو جنم دیا ہے۔ جہاں لکیرے ہوئے دیوتا بہت استعمال شدہ چابیوں کی زنجیروں پر لٹکتے ہیں اور عقیدتی راگوں کی کیسٹیں ٹریفک رکنے (پھنسنے) پر چلائی جاتی ہیں۔“ (P. 180) تعلیم یافتہ متوسط طبقے کے نوجوانوں کی یہ پارسائی اور گھریلو پن تھا جسے سنگھ پریوار نے کامیابی سے استعمال کیا۔

ہندوستان میں سیکولریت اور سیکولریت کے ماننے والوں پر تحریروں اور تقاریر نے بھی مذہبی قوم پرستی کے عمل کو بڑھاوا دیا۔ اس سلسلے میں دو مضامین کی طرف آپ کی

توجہ مبذول کرانا چاہوں گی ایک اشیش نندی کا "جدید سیکولر ازم پر ایک تنقید" اور دوسرا ٹی این مدن کا "سیکولریت اپنی جگہ پر" یہ ہندوستان میں سیکولر ازم کے روایتی تناظر (مغربی) کی حدود کو سمجھنے کے لئے بہت گرانقدر بصیرت فراہم کرتے ہیں۔ گو ان کی ساری دلیل سے مکمل اتفاق تو نہیں کیا جا سکتا لیکن جو دو سوال انہوں نے اٹھائے ہیں ان سے اغماض نہیں برتا جا سکتا۔ انہوں نے سیکولر ازم کے خیال جیسا کہ وہ مغرب میں بڑھا پھولا ہے اس سے متعلق سوال اٹھایا ہے کہ کیا وہ جنوبی ایشیا کے ممالک میں قابل انتقال ہے؟ اور دوسرے وہ بڑی وضاحت سے اس خیال کو رد کرتے ہیں کہ کسی فرد کی جدید عقلی اور قوم پرستی کی روح کی پیائش صرف اور صرف اس کے اعلانیہ سیکولر ہونے سے ہی ہو سکتی ہے۔

مدن بغیر لگی لپٹی کے کہتا ہے وہ سیکولر لوگ جو انسانی زندگی اور سوسائٹی میں مذہب کے جواز کے منکر ہیں وہ ایک ردعمل کو انگیخت کرتے ہیں۔ ہندوستانی سیکولر لوگوں میں رجحان رہا ہے کہ جو سیکولر ازم کے مروجہ معنوں سے متفق نہ ہو اسے (کمیونسٹ) گروہ بند یا فرقہ پرست گردانتے رہے ہیں۔ ہندوستان میں پہلے سیکولر مجموعہ دلائل نے سیکولر ازم اور گروہ بندی کو مکمل طور پر صف آراء کر دیا تھا۔ یا آپ سیکولر ہیں یا گروہ بند۔ اگر عام ہندوؤں کا یقین ہے چاہے یہ کتنا غلط ہی کیوں نہ ہو۔ کہ ہندوستان میں ہر آنے والی حکومت نے مسلمانوں کو رعایتیں دی ہیں۔ تو یہ دلیل کافی نہیں ہے کہ وہ ان کی سیاسی اور مذہبی قیادت تھی جسے رعائتیں دی گئیں نہ کہ مسلمان عوام کو۔ ایک عام ہندو بال کی کھال اتارنے میں دلچسپی نہیں رکھتا۔ دوسرے گروہوں سے متعلق نفسیاتی انداز نظر اور تعصبات گہری جڑیں رکھتے ہیں۔ محض حقائق یا شماریاتی ڈاٹا کے زور دار طریقے سے پیش کرنے سے بھی مطلوبہ اثر نہ ہو گا اور نہ ہی ان کے انداز نظر تبدیل ہوں گے۔

اگر سیکولر لوگ جیالے بن جائیں تو وہ مذہبی لوگوں سے کم عدم روادار نہیں ہوتے۔ جیسا کہ پہلے بیان کیا گیا ہے کہ سیکولر اور مذہبی قوم پرستی میں بہت سی باتیں مشترک ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ بابری مسجد کے انہدام اور اس کے نتیجے میں ہونے

والے مذہبی تشدد کے بعد سیکولر اور مذہبی لوگ اپنے اپنے موقف کی حمایت میں سوامی ووکانانند کے اقتباس پیش کر رہے تھے۔ سیکولر ازم پر پہلے پہل والا مجموعہ دلائل آزاد خیال جمہوری ریاست کے گرد تعمیر کیا گیا تھا جو سب سے برابری کے عمومی اصول پر استوار تھی۔ آج کل سیکولر لوگ پس جدیدیت والے دلائل کو فروغ دے رہے ہیں۔ اور یہ یک رنگ آزاد خیال ریاست کے منطق کی نفی کرتے ہیں۔ پس جدیدیت کے انداز میں ان میں سے کچھ تو مشترک سول ضابطے کے خلاف دلائل دیتے ہیں۔ عام آدمی پر اس کے پریشان کن اثرات ہوتے ہیں۔ اسے مذہبی قوم پرستی اپنے دلائل میں زیادہ قطعی اور بلا تضاد لگتی ہے۔ سیکولر نظریہ سرد اور دور محسوس ہوتا ہے جو زندگی کو اپنی کلیت میں مس نہیں کرتا جبکہ مذہبی قوم پرست کمیونٹی کی سماجی اور ثقافتی ضرورتوں کا خیال رکھتے ہیں۔ ان کے کارکن ضرورت کے موقعوں پر نظر آتے ہیں اور عام آدمی کو روزمرہ زندگی میں مذہبی قوم پرستوں سے ملنے کے کئی مواقع ہوتے ہیں لیکن سیکولر قوم پرستوں کا ان سے سامنا یقیناً نہیں ہوتا۔ عوامی تعلقات والی حرکات نے بیشک مذہبی قوم پرستوں کو زیادہ قابل قبول اور ہردلعزیز بنا دیا ہے۔

(4)

ہمارا تیسرا بڑا مقصد ہندوستان میں ہندو قوم پرستی اور جمہوریت میں موافقت کے درجے کا تعین کرنا ہے۔ سومانترا بوس اسے جمہوریت دشمن ریاستی مرکزیت کا بلند ترین درجہ قرار دیتا ہے اور گولوانکر گرو جی کا مشہور مقولہ "ایک ملک' ایک ریاست' ایک مقننہ ایک انتظامیہ" دہراتا ہے۔

مذہبی قوم پرستی اور جمہوریت کن معنوں میں ناموافق ہیں؟ مذہبی قوم پرستی جمہوریت اور جدید ریاست کی سیاسی تنظیم کا انکار نہیں کرتی۔ حقیقت یہ ہے کہ بہت سی صورتوں میں وہ جمہوری طریقے سے اقتدار میں آتے ہیں۔ سیکولر ریاست اور گروہی سیاست نظریاتی نکتہ نظر سے چاہے ایک دوسرے کی ضد ہوں لیکن حقیقت میں یہ دونوں ہم موجودی ہو سکتے ہیں۔ ایسی ہم موجودیت مذہبی قوم پرستوں کے بڑے مفاد میں

ہے۔

یہ نکتہ مارک جوئر گینسمیئر نے بڑی خوبی سے اٹھایا ہے۔ وہ وضاحت کرتا ہے کہ ہندو قوم پرست ریاست اور قوم میں فرق کرتے ہیں۔ اخلاقیاتی مقصد اور قومی تشخص کا صاف اور واضح وتوقف بہت اہم ہے۔ ریاست کی خاص پالیسیاں کم اہم ہیں پارلیمانی انتخابات کے دوران بی جے پی کی طرف سے تجویز کی گئی پالیسیاں سیکولر سیاسی پارٹیوں کی پالیسیوں سے زیادہ مختلف نہیں ہوتیں۔ بی جے پی نے کبھی روائتی ہندو نظام سیاست کی طرف لوٹنے کی تجویز نہیں دی۔ حقیقت میں اس نے وقتاً فوقتاً کہا ہے کہ وہ "ہندو حکومت چلانے میں دلچسپی نہیں رکھتی۔ اس کی ہندو قوم پرستی کو جدید ریاست کا اسلحہ خانہ درکار ہے۔" جیساکہ سنیل کھلنانی نے مختصراً بتایا: "یہ ایسی ریاست بنانا چاہتی ہے جس میں خدا اور نیوکلیائی وار ہیڈ دونوں اس کی طرف ہوں۔" (صفحہ 188)

گو عمومی طور پر مذہبی قوم پرست جمہوری ضابطوں پر عمل کرتے ہوں لیکن مذہبی قوم پرستی اور جمہوریت میں گہرے اور دوامی اختلافات ہیں۔ ان کی دلچسپی کا رجحان روائتی ڈھانچے کی طرف زیادہ اور جمہوریت کی روح کی طرف کم ہوتا ہے۔ اس کی عملداری میں روح رواداری اور انفرادی آزادی مجروح ہو سکتی ہیں۔ ظاہر ہے کثرتیت خیالات اور سماجی گروہوں کو حقیقی خطرہ ہوتا ہے اور اقلیتوں کے حقوق بھی خطرے میں پڑ سکتے ہیں۔ سب جانتے ہیں کہ مذہبی قوم پرستی تشدد کو فروغ دیتی ہے اور خواتین کے لئے پبلک زندگی تنگ کر دیتی ہے۔

ہندو قوم پرستی کا اشتمالی چارٹر قوم کی نامیاتی وحدت کی تکبیر و توصیف کرتا ہے اور گوناگونی کو رد کرتا اور دباتا ہے جس کا مطلب ہے شگافوں سے انکار---- جبر اور اس لئے سوسائٹی میں فساد۔ ہندو قوم پرستی ایسی حالت میں پلی بڑھی ہے جس میں "سول سوسائٹی" کے کافی زیادہ حصوں کے لئے حقیقی جمہوریت اور منصفانہ ترقی کو یقینی بنانے میں ناکامی کے نتیجے میں ریاستی پشت پناہی والی قوم پرستی اپنا اعتماد اور جواز کھو بیٹھتی ہے' اس کے سب سے ڈرامائی مظہرات میں سے طبقاتی' ذات پات اور گروہی بنیادوں پر لڑائیاں۔ حتیٰ کہ دوسروں سے ممتاز ہونے بعض اوقات مختلف قسم کے علاقائی برگشتہ

سماجی گروپوں کی طرف سے مطلق العنان قومی مقام کے حصول کے دعوے ہیں۔"
(بوس اینڈ جلال صفحہ 2) ہندو قوم پرستی کی جبری وحدت' بچھڑے ہوئے گروہوں'
قبائلیوں اور (دیگر پسماندہ گروہوں) کے مطالبات کی علیحدہ حقیقت کو دیکھنے اور انہیں
معقول طریقے پر محفوظ بنانے سے انکاری ہے۔ ہندو سوسائٹی کے اندر اور اس کے باہر
کثرتیت کو رد کرنے اور "ہم بمقابلہ ان" کے خطابات نے اسے نہ صرف سماجی یا مذہبی
بلکہ عقلی اصلاحات بھی برداشت کرنے کے قابل نہیں رہنے دیا۔

مذہبی قوم پرستی کی ہمہ اشتمالی ثقافت فردیت اور انفرادی آزادی' خاص طور سے
تقریر و اظہار کی آزادی کی طرف جھکاؤ نہیں رکھتی۔ مذہبی قوم پرست گروہی زندگی کی
اقدار کو اکثر انتہا کی طرف لے جانے کا رجحان رکھتے ہیں۔ وہ فرد کے حقوق اور حاصلات
پر گروہ کی وفاداریوں کو عزیز سمجھتے ہیں۔

شاید ہندو قوم پرستی کے بارے میں سب سے اہم ڈر جس کا اظہار کیا جاتا ہے وہ
ہے اقلیتوں کے حقوق کے تحفظ سے متعلق۔ بی جے پی دعویٰ کرتی ہے کہ ہندوستان
میں گروہی تناؤ کم ہو جائے گا اگر گروہی شناختوں کی قدر کی جائے۔ مسلمان سوسائٹی میں
بحیثیت مسلمان زیادہ آسانی سے گھل مل سکتے ہیں بہ نسبت سیکولر قوم پرستی کے گھڑے
ہوئے بے چہرہ افراد کے۔ ایل کے ایڈوانی کا بی جے پی کا لیڈر پر اعتماد ہے کہ بی جے پی
کے اقتدار میں آنے پر مسلمان خوش ہوں گے۔ اس دلیل سے "علیحدہ لیکن برابر' کے
برے عقیدے کی بو آتی ہے جس کا نتیجہ مسلمانوں کی علیحدہ جھونپڑیوں میں منتقلی ہے۔
جوئر گینسمیئر کو یقین ہے۔ "بہترین حالات میں بھی انہیں محسوس کرایا جائے گا
کہ وہ اقلیت ہیں۔"

مذہبی قوم پرستی اور بڑھتے ہوئے تشدد کی مثالوں میں قریبی تعلق ہے۔ سیاسی
کارندے تشدد کے استعمال کا جواز فراہم کرنے کے لئے مذہب کو استعمال کرتے رہے
ہیں۔ مذہب کے نام پر تشدد انسان کے قتل کو تقدیس دے کر قانونی جواز فراہم کر دیتا
ہے جو اس سے پہلے نہ تھا۔ پچھلے چند برسوں میں ہندوستان میں مذہبی گروہی قتل زیادہ
منصوبے اور پروگرام کے مطابق زیادہ چابکدستی سے کئے جاتے ہیں حقیقت میں تو

گروہی تشدد نے بعض حالات میں دہشت گردی کے خواص حاصل کر لئے ہیں۔ عورتیں گروہی تشدد کا حصہ بنتی ہیں۔ اس کا شکار بھی ہوتی ہیں اس کا پراپیگنڈہ بھی کرتی ہیں۔ "انکی" عورتوں کی بے حرمتی "اپنی" عورتوں کی حوصلہ افزائی سے کی جاتی ہے۔ "ان کی" عورتوں پر حملہ "ان کی" عزت نفس' تصور ذات اور زیادہ اہم یہ کہ "ان کی" ثقافت پر حملہ سمجھا جاتا ہے۔ مذہبی قوم پرستی مردانہ قوت کا جشن مناتی ہے۔ اس کی تنظیموں پر زیادہ تر مردوں کا غلبہ ہوتا ہے گو کہ چند اعلیٰ طبقے کی متحرک کارکن عورتیں ٹوکن کے طور پر قبول کی جا سکتی ہیں۔ شو سینا میں ہونے والے حالیہ انتخابات میں 14 لیڈروں اور 17 ڈپٹی لیڈروں میں ایک بھی عورت نہیں۔ بار بار عورتوں کے روائتی فرائض کی تعریف کی جاتی ہے اور ایک جدید آزاد عورت خاندان' سوسائٹی اور ثقافت کے لئے خطرہ سمجھی جاتی ہے۔ اس سے ایسا پدر سری اور جنگ جویانہ ماحول بنتا ہے جس سے کچھ وقت کے بعد عورتوں کی سماجی آزادی اور دائرہ کار سکڑتے ہیں۔

## ہندوتوا کی تحریک آج کہاں (کھڑی) ہے؟

1998ء میں ہونے والے پارلیمانی انتخابات کی روشنی میں ہندوستان میں سیاسی حالت کے صرف سطحی سے تجزیے کے مطابق مختلف اشارے ملتے ہیں۔ بی جے پی ایک چھتری قسم کی تنظیم بننے کی طرف بڑھ رہی ہے۔ ویسی ہی جیسے کہ کبھی کانگریس تھی۔ پارٹی صدر ایڈوانی کہتا ہے۔ "ہندوستانی سیاست کے بڑے دھارے کے طور پر ہم کانگریس کی جگہ لے رہے ہیں۔" کم از کم انتخابی مجبوریوں کی بنا پر بی جے پی میں نظریاتی موقف میں تبدیلی نظر آتی ہے۔ پارٹی اور اس کے قائد ہندوستانی ثقافت کی خالصیت کے مقابلے میں اس کی کثرتیت کی بات زیادہ کر رہے ہیں۔ اور کچھ مختلف الخیال عناصر کو پارٹی میں پاؤں دھرنے کی اجازت بھی دی ہے۔ اس نے اپنا نیکو کاری کا دکھاوا ترک کر دیا ہے۔ اب اس سے سیاسی اچھوت کا سلوک نہیں ہوتا اس لئے اس نے اپنی تعاقبی الجھن بھی چھوڑ دی ہے۔ عجیب بات ہے کہ اب ایسا لگتا ہے کہ ہندوتوا کی سیاست کی بجائے ذات پات کی سیاست کر رہی ہے اور اس نے اپنے

(OBC) ووٹ بینک اور اونچی ذات کے اتحادیوں میں انتخابات کے لئے توازن قائم کر لیا ہے۔

گو کم از کم پبلک جلسوں میں اپنے ایجنڈے سے گریز نہیں کیا' لیکن متنازع مسائل جیسے رام جنم بھومی' یکساں سول ضابطہ اور دستور کے آرٹیکل 370 کے حذف وغیرہ کا حوالہ دینے سے اجتناب کرتی ہے بلکہ تعلیم اور صحت جیسے سماجی مسائل پر زور دیتی ہے اس امید پر کہ مسلمان ووٹوں کو کھینچا جائے۔

اس سے لازمی طور پر سنگھ پریوار کے مختلف حصوں میں تفرقہ پیدا ہو گا زیادہ خاص طور پر بی جے پی اور وی ایچ پی میں اور بالخصوص کاشی اور متھرا پر۔ جبکہ ثانی الذکر دونوں شہروں میں پرشکوہ مندروں کی تعمیر پر زور دیتی ہے جبکہ اول الذکر صفائی دینے کے جتن کرتی ہے کہ کاشی اور متھرا اس کے ایجنڈے پر نہیں ہیں۔

بی جے پی کا ہندوتوا کے پروگرام کے بارے میں دور ہونا اس کے انتخاب سے پہلے اور بعد کے عمل سے ظاہر تھا۔ 3 فروری 1998ء کے اعلان شدہ پارٹی منشور نے رام مندر کے ایودھیا میں تعمیر کئے جانے کے وعدے کی توثیق کی اور اس کے ساتھ ہی گائے کی ذبیح اور بڑے گوشت کی برآمد پر پابندی لگانے کا ارادہ ظاہر کیا۔ پارٹی نے "ایک قوم' ایک عوام اور ایک ثقافت" کے خیال سے وابستگی کی بھی توثیق کی۔ لیکن حیران کن بات ہے کہ منشور میں یکساں سول ضابطے اور کاشی اور متھرا میں مندروں کا کوئی حوالہ نہ تھا۔ پارٹی نے وعدہ کیا کہ وہ "مثبت سیکولر ازم" اور "سب کے لئے انصاف اور کسی کو رعایت نہیں" کا وعدہ کیا لیکن اقلیتوں کو خوشحالی کے مساوی مواقع فراہم کرنے کی یقین دہانی کرائی۔

بی جے پی اور اس کے اتحادیوں کی طرف سے 18 مارچ 1998ء کو اعلان کئے جانے والے قومی ایجنڈے میں بڑی رد و کد کے بعد وعدہ کیا گیا کہ "مفاہمت اور موافقت" کے نئے سیاسی دور کا آغاز کیا جائے گا۔ تمام متنازع مسائل ایک طرف ہٹا دیئے گئے۔ رام مندر یا دستور کے آرٹیکل 370 کا کوئی ذکر نہ تھا۔ مضبوط مقامی اتحادیوں تامل ناڈو' مغربی بنگال اور کسی حد تک اوڑیسہ سے دباؤ نے جیسا کہ ایجنڈے سے لگتا ہے پارٹی کو

علاقائی مفادات کی طرف جھکاؤ پر مجبور کیا۔ "ایک قوم' ایک عوام اور ایک ثقافت" کا کہیں ذکر نہ تھا اس کی بجائے ہدف تھا صحت مند اقتصادی اور ایٹمی پالیسی کے ذریعے ہندوستان کو مضبوط بنانا۔

1998ء کے انتخابات میں بی جے پی کے حلقہ انتخاب پر توجہ کرنا ضروری ہے۔ یہ نمایاں طور پر اونچی ذات والے جن میں بڑی تعداد میں شہری "دیگر پس ماندہ گروہوں" کے لوگ' نوجوان جو کہ فعال اور معاشی طور پر آسودہ تھے شامل تھے۔ (انڈیا ٹوڈے۔ پوسٹ پول سروے 18 مارچ۔ 1998ء) اب یہ صرف "ترشول لہرانے والے خبطیوں پان چبانے اور پاد مارنے والے دکانداروں۔" پر ہی مشتمل نہیں۔ (سواپن داس گپتا۔ انڈیا ٹوڈے 18 مارچ۔ 1998ء) اشیش ننندی بھی اسی قسم کے خیالات کا اظہار (نیوز ویک' 16 مارچ' 1998ء) میں کرتے ہیں۔ بی جے پی اب صرف انتہا پسند ہندوؤں کی ہی ترجمان نہیں بلکہ ان کی بھی ہے جو اٹل بہاری واجپائی کے نعرے "ہندوستان پہلے" کے حامی ہیں۔ اور چاہتے ہیں کہ ہندوستان اپنے مفادات کا تحفظ کرنے والی ایک مضبوط قومی ریاست بنے۔

اس کی تصدیق سنجے سوری' لندن' اور نارائن کیشوانی' نیویارک کی رپورٹوں سے بھی ہوتی ہے جو 16 مارچ 1998ء کے (Out look) آؤٹ لک میں "کیسری' سات سمندروں پار" کے سرنامے سے شائع ہوتی ہیں۔ ان میں NRIs کی برطانیہ اور ریاست ہائے متحدہ امریکہ میں سرگرمیوں سے متعلق بتایا گیا ہے۔ بی جے پی نے اس بے ووٹ حلقہ اثر کو بڑی توجہ سے ان ملکوں میں قائم کیا ہے۔ "بھارتیا جنتا پارٹی کے دساوری دوست" (OFBJP) نامی تنظیم کا معقول ہندوستانی آبادیوں والے تقریباً سارے ممالک میں شاخوں کا وسیع تانا بانا ہے۔ ہندو سوائم سیوک سنگھ کی ساٹھ شاخیں برطانیہ میں ہیں اور چالیس ریاستہائے متحدہ امریکہ میں۔ ہندو سٹوڈنٹس کونسل امریکہ کے ساٹھ کیمپسوں (تعلیمی اداروں) میں فعال ہے۔ نوے کی دہائی کے شروع سے بی جے پی کی لابی نے زور پکڑا ہے۔ اس نے ہندوستان کے مفادات کے تحفظ کا بیڑا اٹھایا ہے مثلاً امریکہ میں ہندوستان مخالف برٹن ترمیم (کی تنسیخ) یا ہندوستان کی اقوام متحدہ کی سلامتی

کونسل کی رکنیت- ہندوستان میں اور دوسرے ممالک میں بی جے پی کے نوجوان حامی لگتا ہے کہ ہندوتوا یا ہندو تشخص سے متعلق اتنے پرجوش نہیں ہیں لیکن ایک مضبوط ہندوستان کے لئے یقیناً ہیں-

بی ایچ بی کا آج کا انداز ہے- سب انداز ملا لو اس لئے کہ کوئی بھی پارٹی جو ہندوستان جیسے متنوع ملک پر حکومت کرنا چاہتی ہے وہ نظریاتی خالص پن کی متحمل نہیں ہو سکتی- نندی کا خیال ہے کہ بی جے پی اپنی پہلے دور کی لڑاکا ہندو قوم پرستی سے کبھی بھی دست بردار تو نہیں ہو گی لیکن لڑاکا ہندو قوم پرستی پارٹی کی سیاست میں علامتی کردار ادا کرے گی- اس ملک میں سیکولر ازم کے لئے بہت اچھا ہو گا اگر بی جے پی پر پھبتی کسنے والے اور سیکولر لوگ ان تبدیلیوں پر نگاہ کریں اور ہندوستانی سیاست کی نئ ابھرنے والی زمینی حقیقتوں کو سمجھیں نہ کہ بی جے پی کو ایک ہندو قوم پرست پارٹی کے طور پر محض رد کر دیں-

آج کے تناظر میں شاید ایک بات یقینی ہے کہ ہندوستان میں ہندو مذہبی حکومت کا قیام ایک دور کا امکان ہے- ہندوستانی سماج کی بے انتہا پیچیدگی اور رنگا رنگی تمام ہندوتوا وی قوتوں کا اس انداز کا اتحاد کہ وہ جمہوری دستوریت کی ساری وراثت کو حذف کر دے اور ہندو ریاست کے لئے راہ ہموار کر دے مشکل بنا دے گی-

# References

Aloysius, G.: *Nationalism Without a Nation in India*, OUP, Delhi 1997.

Anderson Walter, K. and Damale, Shridhar D.: *The Brotherhood in Saffron: The Rashtriya Swayamsevak Sangh and Hindu Revivalism*, Vistaar Publications, New Delhi, 1987.

Bose, Sugata and Jalal, Ayesha (ed): *Nationalism, Democracy and Development: State and Politics in India*, OUP, Delhi 1997.

Chatterjee Partha: *The Nation and Its Fragments*, OUP, Delhi 1997.

Hobsbawm. E.J.: *Nations and Nationalism Since 1780. Programee. Myth. and Reality*. Cambridge University Press. 2nd Edition. 1992.

Juerbgensmeyer. Mark: *Religious Nationalism Confronts The Secular State*. OUP. Delhi 1994.

Kaviraj. sudipta (ed): *Politics in India*. OUP. Delhi 1997.

Khilnani. Sunil : *The Idea of India*. Hamish Hamilton. London 1997.

Larson. Gerald James: *India's Agony Over Religion*. OUP. Delhi 1997.

Madan. T. N. (ed): *Religion in India*. OUP. Delhi 1997.

Smith. Donald Eugene: *India as a Secular State. Princeton* University Press. Princeton. 1963.

Veer. Peter Vgan der: *Religious Nationalism: Hindus and Muslims in India*. OUP. Delhi 1996.

# قبل از نو آبادیاتی دور کے ہندوستان پر مارکس کے خیالات---ایک جائزہ

ہربنس مکھیا/رشید ملک

مارکس اور اینگلز کی نظر میں یورپ کے مقابلے میں ایشیائی خصوصیت کے چار بنیادی عناصر تھے:

1- ہندوستانی زراعت میں آب پاشی کے نظام کے فیصلہ کن کردار کے پیش نظرپانی کی حسب ضرورت فراہمی کا ریاست کی ذمہ داری ہونا۔

2- اس کے ساتھ لیکن جداگانہ طور پر زمین پر نجی ملکیت کے تصور کی عدم موجودگی۔

3- ایک دوسرے سے الگ تھلگ، اقتصادی طور پر خود کفیلی اکائیوں کے صورت میں بے شمار دیہاتی معاشروں کی موجودگی، زراعت اور دستکاری کا فطری اقتصادیات کے روپ میں ایک اکائی کے طور پر قائم رہنا، ان سے اشیائے صرف کے طور پر فاضل پیداوار کا شہروں میں پہنچنا اور شہروں کا طفیلی ہونا۔

4- مزید برآں ان سب پر مطلق العنان ریاست کا سارا بوجھ۔ ریاست کا فاضل پیداوار کو ٹیکس یا خراج کے طور پر وصول کرنا جسے مارکس کرایہ (رینٹ) کہتا تھا۔

مارکس کے خیال میں نوآبادیاتی دور سے پہلے کے ہندوستان کے پیداواری یا معاشرتی نظام میں ان چاروں عناصر نے کسی بنیادی تبدیلی کے امکان کو صدیوں تک خارج از امکان رکھا۔

ان خصوصیات نے ہی اس تصویر کی تشکیل کی جسے مارکس ''ایشیائی پیداواری

اسلوب'' کہتا تھا۔ (1) اگرچہ اینگلز نے تو کبھی نہیں لیکن مارکس نے اس ایشیائی پیداواری اسلوب کو صرف دو دفعہ استعمال کیا ہے لیکن ان دونوں نے اس اسلوب کی خصوصیات اور عناصر کے متعلق اپنا موقف کبھی تبدیل نہیں کیا اور حقیقت تو یہ ہے کہ وہ دونوں آخری وقت تک اس ایشیائی خصوصیت کے قائل رہے۔

مارکس اور اینگلز کے ایشیائی تاریخ کے اس تصور کی تشکیل کرنے والے بیشتر عناصر مختلف مدتوں کے لئے پورے یورپ میں زیر گردش رہے۔ ایڈم سمتھ نے مصر' چین اور ہندوستان میں جہاز رانی اور آب پاشی کے نظاموں میں ریاست کے کردار کی اہمیت کو اجاگر کیا۔ (2) ایشیا میں چودہویں صدی تک زمین پر نجی ملکیت کے فقدان کو حکمرانوں کی مطلق العنانی کا ایک سبب تسلیم کیا جاتا تھا اور اس خیال کو قبول عام بھی حاصل تھا۔ (3) سترہویں صدی میں ہندوستان کی سیاحت کرنے والے کئی یورپی سیاحوں بالخصوص برنیئر نے اس تصور کو بڑا مقبول بنایا کہ سارے ملک میں مشرقی حکمران ہی زمین کا مالک و مختار ہے (4) اپنے بیشتر ہم عصروں کی طرح مارکس نے بھی یہ خیال برنیئر سے ہی لیا (5) گو اس وقت ہندوستان میں زمین پر حق ملکیت کے موضوع پر برطانوی افسروں اور مورخوں کے درمیان تیز و تند مباحث سے وہ پوری طرح باخبر تھا۔ (6)

زراعت اور دستکاری کی بنا پر انتظامی اور اقتصادی اکائی کے طور پر (7) دیہاتی معاشروں کے الگ تھلگ ہونے کا تصور مارکس سے پہلے کی تاریخ میں موجود تھا (8) ریاست کا کسانوں سے ٹیکس وصول کرنے کا تصور اور چونکہ تمام زمین ریاست کی ملکیت سمجھی جاتی تھی' اس لئے ٹیکسوں کو رینٹ (کرایہ) سمجھنے کا خیال بھی سب سے پہلے ایڈم سمتھ نے ہی پیش کیا اور بعد میں جونز (9) اور مارکس (10) نے اس خیال کی آبیاری کی اگرچہ یہ مارکس ہی تھا جس نے شہروں میں اشیائے صرف کی گردش اور دیہاتوں میں فطرتی اقتصادیات کی باہمی موجودگی کو نمایاں کیا (11) انیسویں صدی کی یورپی سوچ کا غالب عنصر وہ جمود تھا جو ان دانشوروں کے مطابق ہزاروں برسوں سے مشرق پر چھایا ہوا تھا اور اس خیال کا ذیلی نتیجہ یہ سمجھا گیا کہ اس خطہ زمین پر ترقی کی طاقتوں کو صرف مغربی ہاتھوں نے ہی واگزار کیا۔ (12)

مختلف ماخذ سے مارکس نے ان تمام خیالات کو جذب کیا اور ان سب کو ایک واضح پیداواری اسلوب کی شکل دی۔ اس مقالے کا مقصد مارکس کے ایشیائی پیداوار کے تصور کی صحت کا محاکمہ نہیں اور نہ ہی اس سوال کو زیر بحث لانا ہے کہ مارکس اور اینگلز اپنی زندگی کی کسی منزل پر اس تصور سے کبھی دست بردار بھی ہوئے یا نہیں۔ اس کے برعکس مقصد صرف یہ ہے کہ نوآبادیاتی دور سے پہلے کے ہندوستان پر مارکس کے کچھ "فردا فردا" مشاہدات کی اہمیت کو پرکھنا اور مارکس کے اپنے خیالات کے درست یا نادرست ہونے سے قطع نظر تاریخی حقایق کے حوالے سے مارکس کے ان مشاہدات کی وضاحت کرنا ہے۔ اس عمل کا انحصار اس مقدمے پر ہے کہ مارکس کے اپنے مشاہدات کی اہمیت اس امر پر نہیں کہ وہ ہر دفعہ ہی درست ثابت ہوتا ہے کیونکہ اس کے اپنے مرتب کردہ نتائج بھی واضح طور پر قابل گرفت ہیں' بلکہ اس امر پر ہے کہ تاریخ کی تفہیم کے لئے اس کے ادراک کی ابتدائی راہنمائی کی اہمیت کسی طرح بھی کم نہیں ہوتی۔

(1)

پہلے پہل اینگلز نے مارکس کو یہ خیال پیش کیا کہ ہندوستان میں زرعی پیداوار صرف وسیع پیمانے پر آب پاشی پر منحصر ہے اس لئے اس میں ریاست کی مداخلت لازمی ہے۔ (13) مارکس نے اس خیال کو اپنے مقالے دی برٹش رول ان انڈیا (The British Rule in India) میں بڑی گرم جوشی سے پیش کیا (14) اور ان دونوں کی تحریروں کیپٹل' گرنڈریسے اور اینٹی ڈیورنگ میں اس خیال کی بار بار تکرار ہوتی رہی۔ (15) ہندوستان میں وسیع پیمانے پر آب پاشی کے مصنوعی نظام پر ان کے بار بار اصرار کرنے سے یہ تاثر ملتا ہے کہ ان کے ذہنوں میں بڑے بڑے تالابوں اور نہروں کا تصور ہو گا جن کے لئے ریاست کی مداخلت لازمی ہو جاتی ہے۔ اور یہ حقیقت ہے کہ اپنے محولہ بالا برٹش رول والے مقالے میں مارکس نہروں کا ذکر کرتا ہے مگر اینگلز تمام تر دریائی وادیوں میں ان نہروں اور تالابوں کی اجتماعی دیکھ بھال کا صرف حوالہ ہی

دیتا ہے جہاں پانی ذخیرہ ہو سکتا تھا۔ چنانچہ آب پاشی کے لئے پانی کے تالابوں کے بارے میں وہ آگاہ ضرور تھے کیونکہ مارکس برطانوی دارالعوام کی 1812 میں شائع ہونے والی رپورٹ کا حوالہ دیتا ہے جو کیمبل کی کتاب ماڈرن انڈیا (1852) میں شامل ہے۔ اس میں تالابوں اور کھیتوں میں پانی کی ترسیل کے لئے بنائے گئے نالوں کا ذکر موجود ہے۔ (16)

وٹفوگل نے مارکس اور اینگلز کے قائم کردہ مشرقی مطلق العنانی اور آب پاشی کے درمیان علتی ربط کی مذمت کی جو مقبول بھی ہوئی۔ (17) تاہم اس غلط خیال کی مذمت اور ہندوستانی زراعت میں مصنوعی آب پاشی سے انکار نے بھی مورخوں کی ریاست کے کردار کی طرف راہنمائی کی۔ (18) اقتصادی اور سماجی تاریخ کے لئے مصنوعی آب پاشی کی اہمیت پر بعد میں غور کریں گے فی الوقت یہ یاد رکھنا اہم ہے کہ ماضی میں ہندوستان میں آب پاشی کے لئے ریاست نے بڑے وسیع پیمانے پر انتظامات کئے تھے۔ صوبہ گجرات میں مشہور سدرشن جھیل موریہ حکمرانوں نے چوتھی صدی ق۔م میں تعمیر کی تھی۔ دوسری صدی عیسوی میں شاکا حکمرانوں نے اور پانچویں صدی عیسوی میں گپتا خاندان کے ایک حکمران نے اس کی مرمتیں کروائیں تھیں۔ چنانچہ اس جھیل کی خدمات آٹھ سو برسوں پر محیط ہیں۔ نند خاندان کے حکمرانوں نے بھی اوڑیسہ میں ایک جھیل تعمیر کروائی۔ یہ بھی پانچ صدیوں تک قائم رہی۔ اور اس کی نگہداشت مقامی حکمران کرتے رہے۔ ہندوستان کے ابتدائی ادوار میں جنوبی ہند میں کاویری کے علاقے' راجستھان' پنجاب' اتر پردیش' بہار' بنگال' مشرقی دکن اور کشمیر میں شہنشاہوں یا مقامی حکمرانوں کی زراعت کے لئے مختلف علاقوں میں تالابوں کی تعمیر یا نگہداشت کی کافی شہادت موجود ہے (19)_ پانی کی تقسیم کے لئے ایک سرکاری افسر کی تقرری کا ذکر مگستھنیز بھی کرتا ہے (20) چودھویں صدی کے دوسرے حصے میں فیروز شاہ اور سترہویں صدی میں شاہ جہاں کی تعمیر کردہ نہروں کو تو ہم بخوبی جانتے ہیں۔ (21)

یہ تو بڑا واضح ہے کہ ریاست کی طرف سے مصنوعی آب پاشی کے لئے مارکس اور اینگلز کی تشویش بے معنی نہیں تھی۔ ان کی غلطی صرف یہ تھی کہ انہوں نے

ریاست کو آب پاشی کے لئے پانی مہیا کرنے کا کلی طور پر ذمہ دار ٹھہرایا اور ایسا کرنے میں اپنی فصلوں کو پانی مہیا کرنے میں کسانوں کے خصوصی کردار کو وہ نظرانداز کر گئے۔ یہی وہ بنیادی غلطی تھی جس کی بنا پر آب پاشی کا خیال مشرقی مطلق العنانی کے تصور کی وجہ بنا۔

مصنوعی آب پاشی نہ صرف نہروں اور جھیلوں کے بڑے بڑے منصوبوں کے ذریعے بلکہ دیہاتوں میں چھوٹے چھوٹے جوہڑوں اور کنوؤں سے بھی کی جاتی تھی جن کی دیکھ بھال گاؤں کے افراد یا پنچایت کرتی تھی۔ ایک ترکیب بے چاری ڈھنکلے یا پکوٹی تھی۔ اس ترکیب میں ایک لمبے ڈنڈے کے ایک طرف ڈول اور دوسری طرف ایک وزن باندھ دیا جاتا تھا۔ اس ڈنڈے کو دو شاخے یا دو ڈنڈوں کے درمیان لٹکا دیا جاتا تھا۔ ذرا سا زور لگانے سے پانی سے بھرا ہوا ڈول اوپر آ جاتا تھا اور پانی کو کھیت میں جانے والی نالی میں ڈال دیا جاتا تھا۔ یہ ایسی ترکیب تھی جس پر کوئی لاگت نہیں آتی تھی اور نہ ہی یہ زیادہ محنت طلب کام تھا۔ (22) اس کے علاوہ پانچویں چھٹی صدی سے تیرہویں صدی کے درمیانی عرصے میں شمالی اور شمال مغربی ہند میں تین مراحل میں پانی اٹھانے والے پہیوں نے زبردست ترقی کی۔ (23) اور یہ انفرادی کار اندازی کی زبردست شہادت ہے۔ یہ یاد رکھنا ضروری ہے کہ جب ایک کنویں پر رہٹ چلتی تھی تو وہ کنواں کئی کھیتوں کو سیراب کرتا تھا۔ جب کنویں کے مالک کے کھیت سیراب ہو جاتے تھے تو وہ گھنٹوں کے حساب سے پانی بیچ دیتا تھا بالکل ایسے ہی جیسے آج کل پنجاب میں ٹیوب ویلوں کا پانی بکتا ہے۔ (24)

یہ ہماری بدنصیبی ہے کہ کتبوں یا متنوں کی صورت میں ہمارا تاریخی ریکارڈ حکمرانوں کو ان کے تعمیر کردہ نہروں اور جھیلوں یا بڑے تالابوں کے ذریعے لافانی بنانے کا مشتاق ہے۔ مگر دریاؤں سے پانی لانے والے چھوٹے چھوٹے نالوں، کنوؤں یا تالابوں کو جو کھیتوں کو پانی فراہم کرتے ہیں یعنی ایسے کام جو گم نام کسان یا دیہات کے کھڑپنچ کرتے ہیں ان کا نوٹس نہیں لیا جاتا جب کہ ان کا ذکر بیع ناموں میں جن میں اراضی کی حدود کا بڑا درست تعین کیا جاتا ہے یا پانی کے استعمال پر جھگڑوں کی صورت میں شہادتوں میں

بڑے واضح انداز میں کیا جاتا ہے۔ تاہم ان چھوٹے پیمانوں پر تعمیر شدہ آب پاشی کے ذرائع کے حوالوں کی کمی سے یہ اخذ نہیں کرنا چاہئے کہ ایسے ذرائع واقعی کم تھے۔ اٹھارویں انیسویں صدی سے پیشتر کے زمانے میں ان کی تعداد کا تعین ناممکن ہے لیکن اگر یہ کہا جائے کہ نو آبادیاتی دور سے پہلے انفرادی اقدام ہی مصنوعی آب پاشی کا کافی بڑا ذریعہ تھے اور پیداواری اجناس میں گراں قدر اضافے کا ذمہ دار بھی یہی انفرادی اقدام ہی تھے' تو یہ ہرگز مبالغہ نہ ہو گا۔ (25)

چنانچہ ہوا یہ کہ مارکس اور اینگلز مصنوعی آبپاشی کی انفرادی کوششوں کو تسلیم کرنے میں ناکام رہے۔ اس ناکامی کی بنا پر انہیں آبپاشی اور مطلق العنانیت کے درمیان ایک علتی ربط وضع کرنا پڑا۔ اسی کی بنا پر انہیں اور ان کے ہم عصروں کو یہ بھی نظر انداز کرنا پڑا کہ تقریباً دو ہزار برسوں سے دیہی ہندوستان بتدریج معاشی تفریق کی طرف بڑھ رہا تھا (26) اور مصنوعی آبپاشی بھی کسی حد تک اس تفریق کی ذمہ دار تھی۔ کنویں کی تعمیر اور اس پر رہٹ کی تنصیب یا نالیوں والے تالابوں کی تعمیر سے اندازہ ہو جاتا تھا کہ ایسا کام کرنے والے خاندان کے پاس ذرائع ہیں۔ مزید' کھیت کے لئے پانی کی فوری دستیابی منافع کو یقینی بنا دیتی تھی جس کی توقع ایسے ذرائع سے محروم لوگ نہیں کر سکتے تھے۔ اس طرح کنویں یا تالاب کے مالک اور اس کے مقابلے میں کم ذرائع والے ہمسائیوں کے درمیان (معاشی) فرق ناگزیر ہو جاتا تھا۔

مصنوعی آبپاشی کی فراہمی کو ریاست کی مخصوص ذمہ داری قرار دینے میں اگرچہ مارکس اور اینگلز نے غلطی کی ہے مگر ان کا ایسی آب پاشی کو ایک فیصلہ کن کردار سونپنا ہندوستان کی سماجی اور اقتصادی تاریخ کو سمجھنے کے لئے بذات خود بڑا اہم ہے کیونکہ کسی بھی زرعی نظام کی تشکیل میں علاقے کی ماحولیات (زمین کی زرخیزی' پانی کی دست یابی' سورج کی روشنی کا دورانیہ) اور موجودہ تکنیکی مہارت اور محنت کے استعمال کی سماجی تنظیم کے درمیان عمل اور رد عمل ضروری عوامل ہے۔ زمانہ وسطیٰ کے دوران یورپ میں زرعی پیداوار کے لئے کھاد کی فراہمی ایک بہت بڑی شکل تھی۔ اس بنا پر زمین کی زرخیزی کا بغلی استعمال ضروری ہو گیا تھا۔ (27) اس عمل سے بیج کو

ایک دوسرے سے دور دور بونا پڑتا تھا۔ نتیجے میں تھوڑی سی پیداوار کے لئے وسیع رقبے کی ضرورت تھی۔ یہ تو سب جانتے ہیں کہ گزارے کے لئے ایک یورپی کسان کے خاندان کو ایک سو ایکڑ زمین کی ضرورت ہوا کرتی تھی۔ (28) اس بنا پر پیداواری عمل میں افرادی محنت کا زیادہ حصہ تھا۔ سورج کے قلیل دورانیہ کے پیش نظر صرف چند ہفتوں کے لئے مزدوروں کی بڑی شدید ضرورت ہوتی تھی۔ ازمنہ وسطیٰ کے یورپ نے اس مسئلے کا حل محنت کشوں کو پابند کر کے نکالا جس کی صورت مزدوروں کی جاگیرداروں کے لئے تابعیت تھی اور سرفڈم اس کی اہم ترین صورت تھی۔ (29)

پانی کی موجودگی میں ہندوستانی مٹی کی زرخیزی نے یہاں مختلف قسم کی تنظیمیں تشکیل دیں۔ یورپ کے مقابلے میں یہاں کے ایک کسان خاندان کے لئے 9 اور 13.5 ایکڑ کے درمیان رقبہ کافی تھا۔ (30) مزدوروں سے سارا سال کام لیا جا سکتا تھا۔ چنانچہ محنت کی کثرت کی بجائے سرمایہ کاری یعنی آب پاشی کی ترکیبیں یا کیش فصلوں کی زیادہ قیمت کسی کسان کی پیداوار کو بڑھا سکتی تھی۔ اس عمل میں پیدا ہونے والی سماجی کشمکش کی نوعیت ازمنہ وسطیٰ کے یورپ میں پیدا ہونے والی کشمکش سے بڑی مختلف تھی۔ یورپ میں تو سماجی کشمکش نے ذرائع پیداوار کی ازسرنو تقسیم کر دی اور فیوڈل پیداوار کی بجائے ایک نئی یعنی بورژوا پیداواری صورت دے دی مگر ہندوستان میں اگرچہ زمانے کے ساتھ پیداواری نظام میں خود بخود تبدیلیاں واقع ہوتی رہیں مگر سماجی کشمکش صرف فاضل پیداوار کی ازسرنو تقسیم تک ہی محدود رہی۔

(2)

اپنے پیشروؤں کی طرح مارکس نے بھی تبدیل نہ ہونے والے مشرق کے تصور کو کسی حد تک بلا تامل قبول کر لیا تھا (31) بنیادی طور پر زمین پر نجی ملکیت کی عدم موجودگی اور ہندوستانی دیہات کی خود مکتفیانہ "فطری اقتصادیات" نے جسے زراعت اور صنعتی اکائی کی پشت پناہی حاصل تھی "عدم مزاحمت اور تبدیل نہ ہونے والے معاشرے" کا تصور پیدا کیا۔ مارکس نے ان خیالات کو ذہن نشین کر لیا جو نجی ملکیت

کے حق میں جاتے تھے لیکن ایسی کوئی شہادت نہیں کہ وہ خود بھی ان کا قائل ہوا ہو (32) نجی ملکیت کی غیر موجودگی کے تصور پر قائم رہتے ہوئے مارکس ایک طرف زمین کا کلی طور پر ریاست کی ملکیت ہونے کے تصور یا دوسری طرف ملکیت کا حق کسی قبیلے یا کمیونٹی کو حاصل ہونے کے تصور کے درمیان معلق رہا (33) اینٹی ڈیورنگ میں ایک جگہ اینگلز بھی زمین کی "مشترکہ ملکیت" کی حمایت کرتا ہے اور دوسری جگہ بے اعتنائی سے "دیہاتی کمیونٹی" یا "تمام مشرق" (34) میں ریاست کو زمین کا مالک ہونے کا حوالہ دیتا ہے۔ 1888 میں اس نے ان دیہاتی کمیونیٹیز کا ذکر کیا جن میں زمین برادریوں کی ملکیت تھی اور اس کی نظر میں ان کی صفت "قدیم اولین معاشرے کی سی تھی جو ہندوستان سے لے کر آئر لینڈ تک پھیلا ہوا تھا۔" (35) اگرچہ وہ اپنی اوریجن آف فیملی میں ایشیائی اسلوب پیداوار کا کوئی ذکر نہیں کرتا اور اس کی بجائے وہ صرف "تہذیب کے تین ادوار" غلامی' جاگیرداری اور جدید بورژوا کا ہی ذکر کرتا ہے مگر سیاق و سباق بڑے زور سے یہ سجھاؤ دیتا ہے کہ طبقوں کی پیدائش اور ان میں کشمکش کے معنوں میں وہ ایشیا کی تاریخ کو محض قبل از تاریخ کا دور قرار دیتا ہے۔ اس کا بیان درج ذیل ہے:

> غلامی کے ساتھ جو تہذیب کی ترقی کے ساتھ اپنے عروج کو پہنچی' استحصال کرنے والوں اور استحصال کا شکار ہونے والوں طبقوں میں تقسیم ہو گیا۔ تہذیب کے تمام ادوار میں یہ دراڑ قائم رہی۔ غلامی استحصال کی پہلی صورت تھی جو قدیم دنیا سے مخصوص تھی۔ اس کے بعد ازمنہ وسطٰی میں خانہ زاد غلامی (سرفڈم) اور حالیہ دور میں اجرتی مزدوری کے دور آئے۔ محکومیت کی یہ تین بڑی صورتیں ہیں جو تہذیب کے تین ادوار سے مخصوص ہیں۔ (36)

واضح طور پر اگر اینگلز ابھی بھی ہندوستان کو ایسا معاشرہ شمار کرتا جس میں استحصال کرنے اور اس کا شکار ہونے والے طبقوں کی صورت میں یہ تقسیم واقع نہیں

ہوئی تھی تو شاید یہی سبب تھا کہ وہ اس کی تاریخ کو تہذیب کے ادوار میں شامل کرتا۔
(37)

تاہم اس امر سے قطع نظر کہ مارکس اور اینگلز ریاستی ملکیت یا قبائلی ملکیت کے حامی تھے، آخر تک ان کے بنیادی موقف نے زمین پر نجی ملکیت کی موجودگی کی نفی کی۔ اس نفی کو صنعت اور زراعت کی ایک اکائی کے طور پر خود مکتفی دیہاتوں کے ساتھ جوڑ دیا گیا۔ (38) اس طرح یورپ میں ترقی پذیری کے تین مراحل غلامی، جاگیرداری نظام اور سرمایہ داری کے مقابلے میں نوآبادیاتی دور سے پہلے کے ہندوستان کا غیر متبدل ہونے کا تصور ابھرا۔

نوآبادیاتی دور سے پہلے کے ہندوستانی اقتصادیات اور معاشرے میں اہم تبدیلیوں کا تصور ہندوستانی تاریخ نویسی میں حال ہی میں داخل ہوا ہے۔ اس کے متعلق مارکس کی لاعلمی کی وضاحت کے لئے زیادہ زحمت اٹھانے کی ضرورت نہیں۔ موجودہ تحقیق کے پیش نظر مارکس اور اینگلز کے ہندوستانی معاشرے کے غیر متبدل ہونے کے تصور کے زندہ رہنے کا کوئی امکان نہیں۔ تاہم زمانہ حال سے پہلے کے یورپ کے مقابلے میں نوآبادیاتی دور سے پہلے کے ہندوستانی معاشرے میں تبدیلیوں کی رفتار اور نوعیت میں فرق کی طرف ایک اہم مقام ہے جو ان مختلف راستوں کی طرف اشارہ کرتا ہے جو جدید دنیا میں داخل ہونے کے لئے ان معاشروں نے اختیار کئے۔

یورپ کی ترقی کے تاریخی مراحل غلامی، جاگیرداری اور سرمایہ داری بہت واضح ہیں اور پوری دنیا انہیں تسلیم کرتی ہے اور اس خیال کو بھی عالمگیر مقبولیت حاصل ہے۔ ہندوستان کے پیداواری نظام اور سماجی تنظیم میں واقع ہونے والی تبدیلیاں گو اپنی جگہ بہت اہم ہیں لیکن یورپ کی طرح ان کے تسلسل میں ناغے اتنے واضح اور نمایاں نہیں ہیں۔ ہندوستان میں تبدیلیاں طویل المدت ہیں اور بتدریج واقع ہوتی ہیں اور اس وقت موجود پیداواری تکنیک اور پیداوار کی سماجی تنظیم کو وہ متاثر کرتی ہیں لیکن وہ اس وقت کے سماجی تنظیم اور اقتصادی نظام کو درہم برہم کر کے ان کی جگہ نئے اقتصادی نظام کو قائم نہیں کرتیں۔ یہ صداقت خاص طور پر ساتویں صدی سے چلی آ رہی ہے۔

اس خیال کو بھی اب عالمی سطح پر قبول کیا جاتا ہے کہ ویدک معاشرے کے بعد شمالی ہند میں جہاں ایک طرف زراعت میں بڑی توسیع ہوئی تو دوسری طرف شدید سماجی تفریق بھی پیدا ہوئی اگرچہ انفرادی اراضی جس پر پورا خاندان کام کرتا تھا زیادہ مقبول نمونہ تھا (39) لیکن بودھی ادب سے معلوم ہوتا ہے کہ اس زمانے میں فارمز بڑے وسیع ہوتے تھے جن پر مزدوروں کے گروہ کے گروہ کام کرتے تھے اور ان پر بیک وقت اجرتی مزدور اور پانچ پانچ سو ہل چلتے تھے (40) ارتھ شاستر میں بھی ریاستی فارمز کا ذکر موجود ہے جن پر غلام اور قیدی کام کرتے تھے (41) موریہ عہد حکومت کے بعد محنت کی بنیادی صورت کی اہمیت میں بٹائی اور مقروضوں پر جبریہ مشقت کا اضافہ ہوا۔ (42) گپتا عہد حکومت اور اس کے بعد ریاست یا نجی ملکیت میں بڑے بڑے فارمز کا ذکر شاذ ہی ملتا ہے لیکن اس دور میں شودر رفتہ رفتہ چھوٹے چھوٹے کسانوں میں تبدیل ہو رہے تھے۔ ساتویں صدی کے نصف اول میں اگر تمام نہیں تو بیشتر شودر کسان بن گئے تھے (43) طبقوں میں بٹے ہوئے معاشرے میں چھوٹے چھوٹے کسانوں کا پیداواری اشتمال کسانوں کے لئے وہ سیاق و سباق مہیا کرتا ہے جس کے ذریعے آبپاشی کی ترکیبوں اور نئی اجناس کا تعارف کرایا گیا جن کا حوالہ ہم اوپر درج کر آئے ہیں۔ اس پیداواری اشتمال کے ساتھ استحصال میں ایک اہم تبدیلی واقع ہوئی۔ اس کی صورت یہ تھی : کسانوں کا پیداواری عمل جس میں ان کی محنت بھی شامل تھی اگرچہ کسانوں ہی کے اختیار میں رہا لیکن فاضل پیداوار کو مالیہ کی صورت میں ریاست ہی کے حوالے کرنا لازمی ہو گیا۔ ریاست کا فاضل پیداوار کو اپنے تصرف میں لانا استحصال تھا۔ اس وجہ سے ریاست اور کسانوں کے درمیان کشمکش کا پیدا ہونا ناگزیر ہو گیا تھا۔ اس کشمکش کی وجہ فاضل پیداوار کو تصرف میں لانے کی مقدار تھی۔ اس کشمکش کا نتیجہ یہ تھا کہ نوآبادیاتی دور تک پیداواری ذرائع میں ازسرنو تقسیم کا عمل معطل رہا۔ جو تقسیم ہو سکتا تھا اور ازسرنو تقسیم ہو سکتا تھا وہ کسانوں کی فاضل پیداوار تھی۔ چنانچہ جب کبھی دور رس واقعات پیش آئے (جیسے اٹھارہویں صدی میں مغل سلطنت کا سقوط جس کے ورثا کے طور پر ہر جگہ زمیندار طبقے نے سر اٹھایا) تو ایسے بحرانوں کے نتیجے کے طور پر نئی

صورتوں کی بجائے ملکیت کی پرانی صورتیں ہی دوبارہ ابھریں۔

چنانچہ یہ نکتہ بحث طلب ہے کہ یورپی نوآبادیاتی دخل کے بغیر ازمنہ وسطیٰ کی اقتصادیات میں سرمایہ داری نظام کے قیام کا بہت کم امکان تھا۔ (44) اس زمانے کی اقتصادیات کے عناصر یہ تھے : زمین کی زرخیزی' بسر اوقات کے لئے کسانوں کی محدود ضروریات جس کا نتیجہ حکمران طبقے کے ہاتھوں کسان طبقے کا شدید استحصال جو حکمرانوں کے لئے بہت زیادہ پیداوار کا ذمہ دار تھا اور آخر میں پیداواری عمل پر کسانوں کا مکمل اختیار۔ ان عوامل خصوصاً آخری صورت نے پیداواری قوتوں میں کسی حد تک استحکام کو یقینی بنایا اور اس کے ساتھ ہی انہوں نے پیداواری نظام کو بھی ایسا متناسب استحکام فراہم کیا جو کسی طرح بھی پرتشدد فسادات کے تابع نہیں ہو سکتا تھا۔ سیاسی کشمکش بھی جو صرف فاضل پیداوار تک محدود تھی' ایسی تھی کہ انہیں اس کے ڈھانچے کو زیر و زبر کرنے والی انقلابی تبدیلیوں کی ضرورت نہیں تھی۔ (45) ترقی کے راستوں میں یہ ہے وہ لازمی فرق جس پر ازمنہ وسطیٰ کے یورپ اور نوآبادیاتی دور سے پہلے کے ہندوستان نے ترقی کی اور جس پر مارکس نے اتنا زور دیا اور شاید کچھ زیادہ ہی زور دیا۔ اس دقیق بصیرت کی وضاحت پر تبصرے کے لئے مارکس کے اپنے مفروضوں کو قبول کرنے اور اس کے دلائل کا اتباع کرنے کی چنداں ضرورت نہیں۔ یقیناً یہ وہ موضوع ہے جو اب تک کئے جانے والی تحقیق سے کہیں زیادہ گہری تفصیلات کا متقاضی ہے۔

(3)

مذکورہ بالا بیان میں ہم ہندوستان میں مارکس کے نجی ملکیت کے تصور کی غیر موجودگی دیکھ آئے ہیں۔ لیکن نئی صورت حال اس وقت پیدا ہوئی جب اس نے اپنی توجہ حق ملکیت کی بجائے زمین کے استعمال پر مرکوز کی۔ مارکس کے خیال میں زمین کا استعمال قبائلی کاشت کاری سے لے کر نجی قبضے اور نجی کاشت کاری تک پھیلا ہوا تھا۔ 1853 میں مارکس نے کہا "ان میں سے کچھ قبیلوں میں دیہات کی زمین پر مشترکہ کاشت کاری کی جاتی ہے' اکثریت ان لوگوں کی ہے جو اپنی زمین خود کاشت کرتے ہیں۔" (46)

گرنڈریسے میں مارکس مشترکہ ملکیت کا ذکر کرتا ہے جو "کسی فرد کو حاصل شدہ رقبے پر خود مختارانہ طور پر اس کی اور اس کے خاندان کی شکل میں نظر آتی ہے یا ہندوستان کے کچھ قبائل میں مشترکہ محنت کی شکل میں دکھائی دیتی ہے (47) اپنی کتاب کیپٹل (سرمایہ) میں وہ کہتا ہے:

> ان چند چھوٹی اور قدیم ہندوستانی کمیونیٹیز کی جو آج تک چلی آ رہی ہیں' بنیاد اراضی میں مشترکہ ملکیت پر ہے---- ہندوستان میں ان کی ہیئت مختلف جگہوں پر مختلف ہے۔ ان میں چند پر جن کی صورت بہت زیادہ ہے' زمین پر مشترکہ کاشت کی جاتی ہے اور پیداوار کو برابر تقسیم کر لیا جاتا ہے۔ (48)

زمین کے استعمال کا سوال بڑا دقیق ہے اور ملکیت سے اس کی اہمیت کہیں زیادہ ہے۔ ملکیت خصوصاً زراعتی اصطلاحوں میں اس کی انتقال پذیری' قانون کا سوال ہے۔ اگر کوئی شخص زمین پر انتقال کا حق رکھتا ہے تو یہ اس کی ملکیت کا ثبوت ہے۔ لیکن انتقال پذیری ایک ایسی صورت ہے جہاں زمین کی مانگ اس کی رسد سے بڑھ جاتی ہے۔ دوسرے الفاظ میں اس صورت حال میں زمین کی مارکیٹ ترقی یافتہ ہوتی ہے۔ اگر زمین اور مقدار میں دستیاب ہے (جیسے کہ نوآبادیاتی دور سے پہلے کے ہندوستان میں تھی) اور اس کے نتیجے میں زمین کی مارکیٹ کی عدم موجودگی میں زمین پر جائیداد کے انتقال کا حق تاریخی سہو نظر آئے گا۔ اس سیاق و سباق میں زمین کے استعمال اور پیداوار کے لئے محنت کی تنظیم کا مطالعہ کہیں زیادہ مفید ہو گا۔ (49) جب مارکس نے زمین پر انفرادی یا مشترکہ کاشت کاری کے مسئلے کا مطالعہ شروع کیا تو یہی کام تھا جو مارکس کرنا چاہتا تھا۔

وہ طریق کار جو زمین پر ہل چلانے کے لئے اختیار کیا جاتا ہے' کئی عوامل پر مبنی ہے: علاقے کی ماحولیات' فنی مہارت' افرادی قوت کی دستیابی اور ان پر مستزاد زمین کے استعمال کے لئے محنت کی تنظیم میں سماجی یا انسانی مداخلت۔ یہاں تک کہ ماحولیات اور فنی مہارت جہاں برابر ہوتی ہے وہاں ایک معاشرے کی محنت کی تنظیم دوسرے

معاشرے میں ایسی تنظیم سے بڑی مختلف ہو سکتی ہے۔

جیسے کہ ہم اوپر دیکھ آئے ہیں نوآبادیاتی دور سے پہلے کے ہندوستان میں ساتویں صدی سے زرعی پیداوار کے لئے محنت کی تنظیمیں زیادہ تر خاندانی تھیں۔ بڑے زمینداروں کے کھیتوں پر اجرتی مزدور (50) یا بیگاری مزدوری (51) کام کرتے تھے۔ کسانوں نے اپنے کھیتوں اور بڑے فارمز پر کام کرنے کے لئے تھوڑی مزدوری پر ادنیٰ ذات والوں کو شامل کر لیتے تھی۔ پیداواری سسٹم میں مزدوروں کی کمی سے پیدا ہونے والی مشکلات کا مخصوص ہندوستانی حل اپنے اندرونی اختلافات کے باوجود ساری کاشتکار برادری کا ادنیٰ ذات والے مزدوروں پر اجتماعی کنٹرول تھا۔ (52)

مزدوروں پر کنٹرول ذات پات کے نظام کے ذریعے کیا جاتا تھا جس کی رو سے نچلے طبقے کو زمین پر ملکیت اور اس پر کاشت کا کوئی حق نہیں تھا اور یوں بہت ساری زمین خالی پڑی رہتی تھی۔ اس طرح کھیتوں پر مزدوروں کی مانگ کا تعین ایک مخصوص ہندوستانی غیر اقتصادی جبر کی صورت میں سماجی رواج اور قوانین کے ذریعے کیا جاتا تھا۔

جب مارکس مشترکہ یا انفرادی کاشت کاری کا ذکر کرتا ہے تو غالباً اس کے ذہن میں ادنیٰ ذات والوں پر اس سماجی کنٹرول کا کوئی تصور نہ تھا۔ تاہم یہ اسی کی بصیرت کا پیدا کردہ غیر محقق مسئلہ ہے کہ صرف زمین اور جائیداد پر حق ملکیت کی بجائے ہم زرعی پیداواری عمل کو سمجھنے کی کوشش کر رہے ہیں۔ یہ بڑا اہم لیکن تحقیق طلب مسئلہ ہے اور اس کا تجزیہ ابھی باقی ہے۔ اس کے حل کے لئے زراعت میں علاقائی بنیادوں پر مزدوروں کی محنت کا تخمینہ لگانا ضروری ہے۔ مزید' جب زمین اتنی وافر مقدار میں موجود تھی کہ آسانی سے مل سکتی تھی تو نچلے طبقے کی طرف سے زمین پر ان کی ملکیت اور کاشت کی غیر منصفانہ پابندیاں عاید کرنے کے خلاف ان کی مزاحمت پر غور کرنا بھی ضروری ہے۔ اس کے علاوہ ذات پات کے نظام کے استحکام اور پیداواری نظام سے اس کا تعلق اور مزدوروں کو استعمال کرنے کی صورتیں بھی چند ایسے مسائل ہیں جن کی طرف کچھ زیادہ توجہ نہیں دی گئی اگرچہ واضح طور پر ہندوستان میں نوآبادیاتی دور سے قبل کے ہندوستان کے اقتصادی مسائل کو سمجھنے کے لئے یہ انتہائی ضروری ہیں۔

مارکس اور ہندوستان کی تاریخ نویسی کہیں زیادہ جامع ہو جائیں گے اگر ان مسائل کی تفصیلات پر جو مارکس کے ذہن میں تھے' اس سے زیادہ غور کیا جائے جتنا کہ ابھی تک ہو چکا ہے خواہ اس عمل میں ہمیں مارکس کے اپنے ملاحظات میں تبدیلی ہی کیوں نہ کرنی پڑے یا ان کو بالکل ہی کیوں نہ تجنا پڑے۔ تاہم مارکس کوئی ایسا اونی مفکر تو نہیں تھا جس کی فکر کن اہمیت اس کے ہر وقت درست ثابت ہونے پر مبنی ہو۔

## Reference


1. Karl Marx, *A Contribution to the Critique of Political Economy* (hereafter *MCCPE*; Moscow, 1970) "Preface," p. 21; and Karl Marx, *Capital*, Vol.1 (Moscow, 1954), p.79.
2. Perry Anderson, *Lineages of the Absolutist State* (London, 1975), pp. 466 ff. And Marian Sawer, *Marxism and the Question of the Asiatic Mode of Production* (The Hague, 1977), p.29.
3. Ibid, pp. 6f.

-4 چرچل کی *Collected Voyages* لندن' 732' جلد اول میں تامس رو : جرنل *Journal*' ٹرورنیئر Travels in India جلد اول (نئی دہلی' 1972ء' ص 260' منوچی *Storia do Mogor* جلد 2 (لندن' 1007) اور برنیئر کی *Travels in the Mogul Empire* (نئی دہلی) ص 204

-5 ملاحظہ ہو : مارکس بنام ایف' 2 جون 1853' خط و کتابت' کے۔ مارکس اینڈ' ایف اینگلز' منتخب خط و کتابت *Selected Correspondence* (جس کا حوالہ بعد میں MESC' ماسکو 1975ء سے دیا گیا ہے) 1975' ص 75

-6 ملاحظہ ہو محولہ بالا خط و کتابت' 14 جون 1853' ص 80 "جہاں تک جائیداد کا سوال ہے ہندوستان پر لکھنے والے انگریز مصنفین کے درمیان یہ معاملہ بہت متنازعہ ہے' دریائے کرشنا کے جنوب کے پہاڑی علاقوں میں زمین پر ملکیت ضرور موجود نظر آتی ہے۔"

سال 1858ء میں بھی وہ اس تنازعہ سے باخبر معلوم ہوتا ہے جو اس وقت ہندوستان کے متعلق جاری تھا ملاحظہ ہو اس کا مقالہ

Lord Canning's Proclamation and Land Tenure in India مارکس کی کتاب

دی فرسٹ وار The First India War of Independence (جس سے بعد میں حوالے کے لئے FIWI سے تاریخ کہا گیا ہے) ص 161-163 اس تنازعہ کی تفصیلات کے لئے دیکھیں لارنس کراڈر

*The Asiatic Mode of Production: Sources, Development & Crittique in the Writings of Karl Marx* (Assen, 1975), pp. 57-85

7. K. Marx to F. Engels, 14 June 1853, MESC, pp. 79f: K. Marx, 'The Future Results of British Rule in India' FIWI, pp. 36f: K. Marx, *Grundrisse* (Harmondsworth, 1975), pp. 473, 485f and 493: *Capital*, Vol.I, pp. 375f: *Capital*, Vol. III (Moscow, 1971), pp. 333 and 786f: and F. engles, *Origin of the Family, Private Property and the State* (Moscow, 1968), p. 156.

8- خود مکتفی دیہاتوں کا خیال گو مارک ولکس نے اپنی کتاب *Historical Sketches of the South of India* (لندن، 1810) جلد اول، ص 117 اور مابعد میں پیش کیا۔ بعد میں اسے

The Fifth Report from the Select Committee on the Affairs of the East India Company

اٹھا لیا۔ تاہم یہ رچرڈ جونز پہلا مصنف تھا جس نے زراعت اور دستکاری کو ایک اکائی ہونے کا تصور کی پرورش کی۔ دیکھیں لارنس کراڈر موحولہ بالا ص 53-55 اس خیال کی نشوونما مارکس نے اپنی کتاب کیپٹل میں کی۔

9. L. Krader, op.cit., pp. 39f and 41.
10. *Capital*, Vol. III, pp. 790f.
11. *Capital*, Vol. I, pp. 375f.
12. G.W.F. Hegel, *The Philosophy of History* (New York, 1944) pp. 142, 161 and 163: M. Saer, op.cit., pp. 26 and 30f. Fo the inevitability of India's subjection to Europe as condition for the former's progress, see G.W.F. Hege op.cit., p. 142: K. Marx, 'The Future Results of British Rul in India,' *FIWI*, pp. 33-40: and M. Sawer, op.cit., p.26.
13. F. Engels to K. Marx, 6 June 1853, MESC, p. 76.

14. K. Marx, 'The British Rule in India,' New York Daily Tribune, 25 June, 1853, written by Marx on 10 June 1853 reproduced in *FIWI*, p. 16.
15. *Grundrisse*, pp. 473f; *Captital*, Vol. I, p. 514; and F. Engels, *Anti-Duhring* (Moscow, 1954), p. 249.
16. *FIWI*, p. 19.
17. Perry Anderson, op.cit., pp. 487-91, Marian Sawer, op.cit., p. 49; and Irfan Habib, 'An Examination of Wittfogel's Theory of Oriental Despotism, *Enquiry* (New Delhi), 6, pp. 54-73.
18. R.S. Sharma, 'Stages in the Evolution of Early Indian Society' in G.P. Sinha (ed.), *The Man and the Scientist* (Delhi, 1979), p. 205.
19. Nand Kishore Kumar, 'Hydraulic Agriculture in Peninsular India, (c. 300 B.C. to 1300 A.D.),' *Proceedings of the Indian History Congress*, 1979 (Delhi, 1980), pp. 211-214.
20. R.C. Jain (ed.), *McCrindle's Ancient India as Described by Megasthenes and Arrian* (New Delhi, 1972), p. 86. I owe this reference to my colleague Dr. B.D. Chattopadhyaya.
21. T. Raychaudhuri and I. Habib (ed.), *Cambridge Economic History of India* (hereafter as *CEHI*; Cambridge, 1982), Vol. I, pp. 49 and 216.
22. Henry Yule and A.C. Burnell, *Hobson Jobson* (New Delhi, 1979), s.v. Peottah.
23. B. D. Chattopadhyaya, 'Irrigation in Early Medieval Rajasthan', *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, Vol. 16 (2 & 3), pp. 298-316; and Irfan Habib, 'Presidential Address' to the Section on Medieval India, *Proceedings of the Indian History Congress*, 1969 (Delhi, 1970).

24- کنویں کے پانی میں حصے دار ہوتے تھے۔ زمانہ وسطی کے اولین دور کی شہادتوں سے پتہ چلتا ہے کہ کنویں کو ٹھیکے پر دے دیا جاتا تھا۔ ایک شہادت سے ترشح ہوتا ہے کہ زمین کا عطیہ لینے کو کنویں کے پانی کا تیسرا حصہ ملتا تھا۔ دوسری شہادت سے معلوم ہوتا ہے کہ رہٹ ٹھیکے پر دے دیا جاتا تھا (چٹوپادھیائے، محولہ بالا، ص 311 تا 314)

25. Harbans Mukhia. 'Was There Feudalism in Indian History?' *The Journal of Peasant Studies*, Vol. 8(3), 1981, n. 213.
26. Uma Chakravarti. 'Slavery and Bondage in Ancient India' (forthcoming)' Irfan Habib. 'The Peasant in India History', in *Social Change in India* ("Social Scientist Marx Centenary Volume", Vol. I, Trivandrum, 1983), pp. 40f and *CEHI*, Vol. I, pp. 541, 174-77, 221f, 240 and 247.
27. Charles Parain. 'The Evolution of Agricultural Technique', *Cambridge Economic History of Europe*, Vol. I (Cambridge, 1966), pp. 133f and 145f; Marc Bloch, *French Rural History* (London 1976), p. 25; G. Duby, *Rural Economy and Country Life in the Medieval West* (London, 1968), pp. 24f and Lynn White Jr., *Medieval Technology and Social Change* (London, 1973), pp. 41-43 amd 53.
28. R. H. Hilton, *Bond Men Made Free* (London, 1973), p. 28.
29. Harbans Mukhia, op.cit., pp. 274-77.
30. R.S. Sharma, *Light on Early Indian Society and Economy* (Bombay, 1966) pp. 62 and 73; and Puspa Niyogi, *Contributions to the Economic History of Northern India* (Calcutta, 1962), p. 97 and n.

31- کارل مارکس: *The Future Results of British Rule in India FIWI* ص 33 اور مابعد- پیری اینڈرسن کے مطابق (ص: 464) منٹیسکیو کے بیان کے مطابق "مشرق کے قانون' رواج اور آداب ویسے ہی ہیں جیسے کہ وہ ایک ہزار سال پہلے تھے" تقابل کرین نیم مل کے بیان سے جس کے مطابق ایشیائی سماجی نظام ایسا تھا جس میں ہر قسم کی ترقی ہزار سال پہلے ہی رک چکی تھی- دیکھیں مارین ساور' محولہ بالا ص 30 اور مابعد- مزید ملاحظہ ہو ہیگل "وقائع کی صورت میں ہندوؤں کی کوئی تاریخ نہیں ہے... مطبوعہ ریکارڈ کی صورت میں بھی ان کے ہاں تاریخ نہیں ہے' یعنی ایسی کوئی ترقی نہیں جو وسیع تر حقیقی سیاسی صورت میں ڈھل گئی ہو-" (ڈبلیو ایف ہیگل' محولہ بالا ص 163)

32- ہم اوپر دیکھ آئے ہیں کہ 1853ء اور 1858 میں یہ مشاہدہ قلم بند کیا تھا کہ زمین پر نجی ملکیت واقعی موجود تھی- پھر ایم کوالیوسکی کی کتاب کیمونل لینڈ ہولڈنگ کا خلاصہ کرتے وقت اس نے زمین پر نجی خاندانی ملکیت کے ابھرنے کا خیال پیش کیا- لیکن جیسا کہ

Daniel Thorner نے بڑی احتیاط سے کہا کہ "اس مواد سے جو اس وقت دستیاب ہے ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ مارکس صرف کوالیوسکی کی تلخیص کر رہا تھا یا بیک وقت اس کے ساتھ اتفاق رائے کر رہا تھا کہ ہندوستانی معاشرہ تبدیلی کے ایک سلسلے سے گزر چکا تھا" ملاحظہ ہو ڈینئل تھارنر۔

33- اینگلز کو اپنے خط میں مورخہ 2 جون 1853ء میں مارکس نے برنیئر کے خیال کو پورے طور پر قبول کر لیا تھا کہ ہندوستان میں صرف بادشاہ ہی زمین کا واحد مالک تھا۔ دیکھیں MESC ص 76 اور مابعد اور ایسے معلوم ہوتا ہے کہ 58-1857ء میں مارکس فیصلہ کن طریقے سے "قبیلے یا مشترکہ جائیداد" کے تصور کی طرف مڑ گیا تھا۔ ملاحظہ ہو گرنڈرس (Grundrisse) 472 اور ص 484 اس نے اس خیال کی تکرار 1867ء اور 1859ء میں بھی کی۔ دیکھیں ص 39 اور کیپٹل' جلد اول' ص 77 اور مابعد۔ کیپٹل کی تیسری جلد جو 1863ء اور 1867ء میں ڈرافٹ ہوئی مارکس ضمنی طور پر اس مقام کی طرف لوٹ گیا کہ ہندوستان میں صرف بادشاہ ہی زمین کا مالک ہے۔ جلد سوم' ص 791

34. F. Engles, *Anti-Duhring*, pp. 224 and 244f. respectively.

35. Footnote added by F. Engels to the English edition (1888) of *The Communist Manifesto*, as cited in Daniel Thorner, op.cit., pp. 59f.

36- اینگلز کی کتاب

*The Origin of the Family, Private Property and the State*

پہلی دفعہ 1884ء میں شائع ہوئی۔ ایک اور ایڈیشن جس پر اینگلز نے خود نظر ثانی کی 1891 میں شائع ہوا۔ یہاں حوالہ اسی کتاب کے ماسکو ری پرنٹ (1968) سے دیا گیا ہے۔

37- ایرک ہابس بام بھی محسوس کرتا ہے کہ اس امر کی کہ اوریجن آف فیملی میں ایشیائی پیداواری نظام میں کی طرف کسی قسم کا کوئی اشارہ نہیں' شاید یہ توجیہہ ہو سکتی ہے کہ اینگلز نے اس تصور کو اس لئے نظر انداز کر دیا کہ اس کے خیال میں اس کا زمانہ قبل از تاریخ کی تہذیب سے ہے کیونکہ اینگلز نے یہ یقین کرنا شروع کر دیا تھا کہ غلامی' خانہ زاد غلامی اور جدید اجرتی کارکردگی محکومیت کی تین بڑی صورتیں تھیں جن کا تعلق "تہذیب" کے تین بڑے ادوار سے تھا۔ ملاحظہ ہو ای۔ جے۔ ہابسبام (ایڈیٹر)

38. K. Marx to F. Engles, 14 June 1853, MESC, p. 80, "The Future Results of British Rule in India," FIWI, pp. 36f; *Grundrisse*, pp. 473, 486 and 493; *Capital*, Vol. I, pp. 357f;

*Capital*, Vol. III, pp. 333 and 786; and F. Engles, *The Origin of the Family*, p. 156.

39. Uma Chakravarti, op.cit., pp. 21-23.
40. P.C. Jain, *Labour in Ancient India* (New Delhi, 1971), pp. 44f.
41 . R. Shamassastry (tr.), *Kautilyas* Arthasastra (Mysore 1967), p. 129.
42. Uma Chakravarti, op.cit., pp. 38f and 45f.
43. R.S. Sharma, *Indian Feudalism* (Calcutta, 1965), pp. 61-63,
44. Irfan Habib, 'Poterntialities of Capitalistic Development in the Economy of Mughal India' *Enquiry*, Winter 1971, pp. 1-56.
45. Harbans Mukhia, op.cit., p. 293.
46. K. Marx to F. Engels, 14 June 1853, *MESC*, p. 80.
47. *Grundrisse*, pp. 473 and 477.
48. *Capital*, Vol. I, p. 357.
49. Harbans Mukhia, op.cit., p. 290.
50. Dilbagh Singh, 'Tenants, Sharecroppers and Agricultural Labourers in Eighteenth Century Eastern Rajasthan *Studies in History*, Vol. I(1), 1979, p. 39.
51 . Harbans Mukhia, 'Illegal Extortions from Peasants, Artisans and Menials in Eighteenth Century Eastern Rajasthan,' *Indian Economic and Social History Review*, Vol. 14(2), April-June 1977, pp. 231-45.

52- مشرقی راجستھان سے متعلق 1753ء اور 1766ء کی دو نایاب دستاویزات سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کا حصہ 6. اور 9. فیصد بنتا تھا- ملاحظہ ہو دلباغ سنگھ-

# تاریخ ہند اور کسان

عرفان حبیب/ سعود الحسن خان

اس صدی کے اہم واقعات عالمی توجہ اس جانب مبذول کروا چکے ہیں کہ کسان جو کہ نوع انسانی کے سب سے بڑے گروہ کو تشکیل دیتے ہیں' ہمارے نصیبوں کو بنانے میں ایک اہم کردار ادا کر سکتے ہیں۔ بدویت کی تاریخی تشریح کرتے ہوئے' شیانوف اور ماؤزے تنگ نے دو کافی مختلف' بلکہ متضاد نظریات پیش کئے ہیں۔ تاہم دونوں ہی نقطہ ہائے نظر سے بدویت کی ماضی کی تاریخ میں تحقیق کرنے کے احیاء شدہ احساس کو اجاگر کر چکے ہیں یعنی یہ کہ بدویت کی مزاحمت اور تبدیلی کی اہلیت کو دریافت کیا جائے۔

ہندوستان میں بڑے تاریخی عہدوں اور ترقیوں کی شناخت کرنے کے لئے دہقانوں کی پہلے سے متعین شدہ تاریخ کی دوبارہ تشکیل کی ایک کوشش میں دانیال تھارنر کے ساتھ ساتھ ڈی۔ ڈی۔ کوسامبی اور آر۔ ایس۔ شرما نے تاریخ ہند کے مطالعہ میں پہلی بار کسانوں کو پیش کیا۔

کسان کی مشکل تعریف دلپسند ضرور ہے مگر فطری طور پر چکرا دینے والی ہے۔ میں کسان سے مراد ایسا شخص لیتا ہوں جو بذات خود زراعت کرتا ہے' اپنے ساز و سامان کے ساتھ کام کرتا ہے اور اپنی گھریلو محنت استعمال کرتا ہے۔ جہاں تک ممکن ہو یہ تعریف مارکسٹوں اور شیانوف کے لئے قابل قبول ہے' زمین پر قبضے اور کرایہ پر حاصل شدہ مزدور کے زیادہ استعمال پر ہو سکنے والے ہر غور و فکر کو چھوڑ دیتی ہے۔ آگے جا کر کسان مختلف طبقات میں تقسیم ہوتے نظر آتے ہیں۔

مثال کے طور پر مارکسی نظریہ کے حامی تو سرمایہ دار کسان (جو کرایہ پر لے گئے مزدور کا زیادہ تر استعمال کرنے والے ہیں) اوسط درجے کے کسان (جو زیادہ تر خانگی

محنت استعمال کرنے والے ہیں) اور غریب کسان (جو ساری خاندانی محنت استعمال کرنے والے ہیں) کے درمیان تفریق کریں گے۔ لیکن یہ تفریق اب ایک دوسری تفریق کے ساتھ بھی منسوب ہو گئی ہے۔ جس میں ہم صاحب ملکیت کسان یعنی ایک ایسا کسان کہ جس کو کسی مستقل یا لمبے عرصہ کی قبضہ داری کا دعویٰ ہے اور موسمی بٹائی والا ہے اس کو بھی الگ الگ درجات کی شکل میں دیکھ سکتے ہیں۔ یہ کسان براہ راست قبل ازیں بیان کئے گئے تینوں (درجات) کے ہم زمانہ نہیں ہیں (اور ایسا ہونے کی ضرورت بھی نہیں ہوتی)' اگرچہ عملی طور پر بہت سے غریب کسان اور محض چند ایک سرمایہ دار کسان بٹائی والے ہیں۔ تب ادھر محض "دولت" کا فرق ہے یعنی زیادہ مہنگے اور پیداواری اوزار' بہتر مویشی اور زیادہ زرخیز زمین کی ملکیت کا فرق۔ یہ بات پھر سے جزوی طور پر دوسری درجہ بندیوں کو چھپا سکتی ہے۔ " (معاشرے) کی طبقہ بندی" (کہ جس کا ہم آگے ذکر کرنے والے ہیں) ان تینوں معیارات کے سیاق و سباق میں دیکھی جا سکتی ہے اور میں بدویت میں تفریق قائم کرنے کے لئے درجہ بندی کی تینوں اقسام میں سے کسی کی بھی شہادت کا استعمال کرتا رہوں گا۔

اب جبکہ کسان بے زمین مزدور ہیں تو وہ کسانوں کے ساتھ مل کر ایک محنت کش زرعی آبادی کی تشکیل کرتے ہیں اور ان کی تاریخ بھی (جو کہ بہت سے پہلوؤں سے کسانوں کی تاریخ سے مختلف ہوتی ہے) میرے نزدیک کسانوں کی تاریخ کا ہی ایک حصہ ہوتی ہے۔

آخر میں کسانوں کے بارے میں کسی بھی طرح کا مطالعہ ایک ایسی معلومات فراہم کرے گا کہ وہ کس طرح لگان ادا کرتے ہیں اپنا منافع چھوڑ دیتے ہیں۔ اس بات سے وقتاً" فوقتاً" ہماری نظر کا (کسی فرد کے ذاتی مفاد کے لئے) کام کرنے والے فرد کی جانب سے (اپنے ذاتی مفاد کے لئے) کام کروانے والے شخص کی جانب منتقل ہو جانا ایک لازمی نتیجہ ہے۔ لیکن کسانوں کا "اپنے مفاد کی خاطر استعمال کرنے والے طبقات" کے ساتھ تعلق قائم کرنا ضروری ہے جس کے بغیر "تاریخ" میں کوئی شخص کسان ہو ہی نہیں سکتا۔ یہ تعلق ایک لازمی امر ہے۔

## ابتداء: وادی سندھ

وہ دور کہ جہاں پر کسان ایک معاشرے کے اندر وجود میں آئے فطرتاً" لازماً" پیشہ زراعت کے ایک بڑے "خوراک فراہم کنندہ" کے طور پر قائم ہو چکنے کے بعد ہی آیا ہو گا۔ تب ایک خاندان اپنے اوقات کار کا ایک بڑا حصہ پودوں کی کاشتکاری اور بیجوں کی بوائی پر استعمال کر سکتا ہے اس عمل میں نہ صرف خوراک جمع کرنے والے جو زیادہ تر شکاری ہیں پیش کنندگان میں بدل جاتے ہیں بلکہ یک زوجگی نظام خاندان بھی خود بخود سماجی تنظیم کی بنیادی اکائی کے طور پر نشوونما پا لیتا ہے۔

بلاشبہ جنگل میں پودوں کے بیج جمع کرنا زراعت نہیں ہے۔ میگالیتھک (Megalithic) معاشرے جو چوپنی مانڈو کی مانند ہیں (وادی بیلان: سورج کا خراج) اور وندھیان کی ترائیوں کے مابین جنگلی چاول استعمال کرتے تھے وہ دراصل زراعت کی تاریخ سے پہلے کے زمانے سے تعلق رکھتے ہیں۔ گھریلو پودوں کا استعمال عہد متاخر کے انقلاب کے ساتھ آیا۔ اور وہ دو خطے جہاں فصلیں اگتی تھیں' 1947ء سے قبل کے ہندوستان کی حدود میں شناخت کئے جا چکے ہیں۔ پہلا خود وادی بیلان کے اندر ہے (کودیہوا اور مہر گڑھ) جہاں 6500 تا 4500 ق-م کے دور کے کاشت شدہ چاول کے دانے اور پالتو مویشیوں کی ہڈیاں اور بھیڑیں پائی گئی ہیں۔ دوسرا خطہ درہ بولان کے جنوب میں کچھی کا میدان ہے---- جو ایک خشک علاقہ مگر پہاڑوں کی تیز دھاروں کی جانب سے موسمی سیلابوں کے تجربات کا حامل ہے۔

مہر گڑھ میں چھٹے سے تیسرے ہزار سال قبل مسیح تک کے مابین کی "جو" (دو قطاری و شش قطاری) اور تین انواع کی گندم (مکئی' Emmer اور روٹی والی گندم) کی باقیات پائی گئی ہیں سب سے نچلی تہوں سے محض جنگلی جانوروں کی ہڈیاں ملی ہیں مگر اوپر کے دو میٹرز کی تہہ سے گھریلو مویشیوں' بھیڑوں اور بکریوں کی ہڈیاں ملی ہیں۔ (1)

پودوں کے اور بعدازاں مویشیوں کے بھی گھریلو بنائے جانے سے انسانی ترقی میں قابل غور طمع کی نشان دہی کی ہے لیکن ایک بھرپور زرعی انقلاب آنا ابھی باقی تھا۔

مویشیوں کی بالقوت بار برداری ابھی تک غیر نمایاں بات تھی اور ابھی تک کسی ہل کا کوئی نشان تک نہ تھا جو کہ اکیلے ہی اصل بیج کی پیداوار کی یقین دہانی کراتا ہے بہرحال زراعت شدہ فصلوں کی قلت ہوتے ہوئے ابھی تک ایک فصلی موسم تھا یعنی "خریف " جو وادی بیلان میں تھا اور "ربیع" جو میدان کچھی میں تھا۔ زراعتی خطے ہر طرح سے بہت محدود تھے کیونکہ گنجان جنگلوں کو صاف کرنے اور اراضی کو کاشتکاری کے لئے موزوں بنانے کے لئے کوئی ہتھیار نہ تھا۔ یہ قیاس کرنا بہت مشکل ہے کہ ان "فصلی پیداواری معاشروں" کی اندرونی ساخت کیسی تھی: زراعت جیسا کہ گورڈن چائلڈ نے خیال کیا تھا' (2) ابھی تک "مالکان" کی طرح عورتوں کے خوراک جمع کرنے کا تسلسل ہونا چاہئے۔ مرد شکار کرتے تھے اور اس کے بعد گوشت و دودھ کی دیکھ بھال بھی کرتے تھے محنت کی "جنسی تقسیم" اسی زائد پیداوار کے لئے کافی نہ تھی جو کسی طرح کی طبقاتی تقسیم یا کوئی پیشہ ور طبقہ بندی پیدا کر سکتی۔ جنرل وی۔ آئی۔ میٹرسروس ایک بہت زیادہ ترقی یافتہ بیلچہ استعمال کرنے اولے اناطولوی معاشرے میں (چھٹے ہزار سالہ ق-م) سماجی مساواتی نظریہ تلاش کرتا ہے (3) اور یہ معاشرہ ہندوستانی معاشروں کی مساوات سے بھی کافی بہتر ہو سکتا ہے۔

ہندوستان میں زرعی انقلاب اور پہلا شہری انقلاب دراصل دریائے سندھ میں ہڑپہ کی تہذیب میں واقع ہوا جس کی ذی اثر کاربن (Carbon) تاریخ یابی اب 2600 سے 1800 قبل مسیح دی جاتی ہے (4)۔ دریائے سندھ کی زراعت کی عمارت بلاشبہ "ہل" کی زراعت پر قائم ہے جبکہ بیل کو "چھکڑا" کھینچنے کے لئے بار بردار جانور میں تبدیل کیا جا چکا تھا۔ دریائے سندھ کے ہل استعمال کرنے والے لوگوں کا معاملہ' کوسامبی کے مضبوط اعتراضات کے بدلے میں ایک لاجواب معاملہ بن چکا ہے (5)۔ ایک "ہل شدہ" کھیت کی "کالی بنگن" کے مقام پر دریافت سے اب کسی بھی مثبت ثبوت کے عدم وجود پر شکوک و شبہات پیدا ہو گئے ہیں (6)۔ ہل کسی اصلی لبی دریائے سندھ کی زراعت کی توسیع کی تشریح کرتا ہے' جو شمال مغربی میدانوں کو گھیرے ہوئے ہے اور گجرات تک پھیلا ہوا ہے۔ دریائے سندھ کے لوگ گندم اور جو (چھ لکیری) پیدا کیا کرتے تھے جو

دونوں ہی موجودہ ہندوستانی نوعیت کی تھیں : دریائے سندھ کے خطوں میں گجرات کے اندر چاول اور باجرے کے ساتھ ساتھ کدو بھی پایا جاتا رہا ہے۔ مٹر کے کھیت والوں کو پیش کرتے ہیں : اور اسی طرح تل اور توبنے کی انواع' تیل کے بیج بھی ہیں (7) دریائے سندھ کی سب سے قابل ذکر فصل کپاس ہے جو "صنعتی فصلوں" کی نقیب ہے (8) فصلوں کی کثرت یہ بتاتی ہے کہ دو فصلی نظام اب باقاعدہ طور پر قائم ہو چکا ہے ' زراعت اس عہد سے ایک کل وقتی پیشہ بن چکی ہے اور اسی لئے "بدویت" بطور سماجی طبقہ کے موجود نظر آتی ہے۔

لیکن کاشتکاری کی ضرورت کا لمحہ ہی بظاہر مابہ الامتیاز سماج کی ضرورت کا لمحہ بھی ہے۔ یہاں اس نظریہ کی کوئی بنیاد نظر نہیں آتی کہ کبھی کسی لمبے یا مختصر دور میں کوئی خاص دیہی سماج ہوا کرتا ہو گا جیسا کہ برٹن اسٹائن ایک دوسرے تاریخی عہد میں جنوبی ہند کے بارے میں مفروضہ قائم کرتا ہے (9)- مکمل اور پوری زراعت سے مراد ہے کہ اس زائد پیداوار کی تخلیق جو خوراک فراہم کرنے والوں کی ایک خاص تعداد کے لئے کافی ہو۔ اس بنجر خطہ میں کہ جس میں زراعت کو سب سے پہلے پھیلنا تھا' بند اور پشتے سیلابی پانی کو روکنے اور موڑنے کی غرض سے ایک لازمی شرط تھے : اور یہ باتیں ایک مخصوص سماجی اور انتظامی تنظیم کا تقاضا کرتی ہیں---- جو مارکس کے مشرقی مطلق العنانیت کا بنیادی اصول ہے (10)- آخر میں کانسی (تانبے اور رانگے کی آمیزش) جیسی مہنگی دھات پر قبضہ ایک چھوٹے شہری طبقہ کو کسی بھی پتھر کے آلات استعمال کرنے والے دیہی گروہ پر ایک مؤثر غلبہ دلا سکتا ہے (11)- ان مساوی حالات سے پیدا شدہ ساخت کا تعلق قائم کرنا دیوتاؤں' توہمات اور پروہتوں کا مذہب تھا' جس نے (دریائے) سندھ کی تہذیب کو جغرافیائی اصطلاح میں جیسے کہ زائد الوقت اپنی پست یکسانگی کی خصوصیات دیتے ہوئے بظاہر حکمران اور عوام' دونوں کو یکساں طور پر تبدیلی کے خطرناک جلال کا پابند کر دیا- (12)

سندھ کی تہذیب نے نہ صرف ہندوستان کو ہڑپہ اور موہنجو داڑو کی شکل میں ابتدائی شہر' بلکہ پہلی زراعت بھی فراہم کی۔ شہر اس تہذیب کے زوال کے ساتھ ہی

ختم ہونے والے تھے لیکن کسانوں کے ساتھ کیا ہوا؟ کسی "طوفان" کا نظریہ ایک یا دو شہروں کو مٹا سکتا ہے: مگر یہ یقیناً کسی مکمل زرعی معاشروں کی غرقابی کی لازمی شرط نہیں ہو سکتا۔ اس لئے یہاں پر اس مفروضہ کا کوئی جائز یا متحرک متبادل نہیں ہے جو کہ سب سے پہلے وہیلر نے 1947ء میں بڑے وثوق سے پیش کیا' اور جس کو 1956ء میں کوسامبی نے رگ وید کے نغمات کی نمایاں تشریح سے تقویت دی (13)۔ اس نظریہ سے آریاؤں کو براہ راست وادی سندھ کی ثقافت کی پیروی کرتے دیکھا گیا ہے جس کے بانیوں کو انہوں نے تباہ کر دیا یا محکوم بنا لیا (14)۔

آریاؤں کی کامیابی گھوڑوں کی ملکیت سے بلکہ اس سے بھی زیادہ گھوڑا لگے ہوئے رتھوں سے منسوب کی جاتی ہے (15)۔ جیسا کہ پچھلی تمام زرہ بکتر و ہتھیاروں کی نسبت رتھ ایک بہت زیادہ مؤثر آلہ تھا' اس کی ملکیت کا وجود ایک پہلے سے موجود اشرافیہ طرز کی حکومت پر دلالت کرتا ہے (16)۔ اسی لئے ایک ابتدائی غیرطبقاتی دور کو رگ ویدی معاشرے میں دیکھنا مشکل نظر آتا ہے' جیسا کہ بعض اوقات رائے قائم کی گئی ہے۔ (17)

رگ وید میں سرسری طور پر نظر آنے والی زراعت "بیل لگے ہوئے ہل" یعنی سیرا کا تسلسل دکھائی دیتی ہے (18)۔ ٹیکنالوجی ابھی تک Chalcolithic عہد کی تھی اور رگ ویدی عہد کے "آیاسا" سے عموماً تانبا مراد لی جاتی ہے نہ کہ لوہا۔ "جو" (یاوا) سب سے بڑا خوردنی اناج ہے' لیکن چاول کا بالائی وادی سندھ (سپتا سندھوا) میں کاشت ہونا شروع ہوتا ہوا نظر آتا ہے۔ تاکہ دو فصلی سالانہ چکر ایک نئی شکل میں قائم رہے۔ لیکن وادی سندھ کی ثقافت میں گندم' کپاس اور دیگر فصلوں کا ذکر نہ کیا گیا ہے (19)۔ اس کے علاوہ' آریائی اپنے دشمنوں کی دریائی پشتوں پر منحصر زراعت کا بڑی حقارت کے ساتھ احترام کرتے نظر آتے ہیں: "اندر قوت سے ان بندوں کو کھول دے گا جو کہ پانی روکے ہوئے ہیں" (20)۔ یہ ممکن ہے کہ زراعتی حالات میں تبدیلی کا تعلق شہروں کے منڈیوں سمیت معدوم ہو جانے اور کسی ساختی کنٹرول کا کسی دوسرے ساختی کنٹرول کو جو کاملاً" مختلف ہو اس کو اکھاڑ کر خود مضبوط ہو جانے سے تھا۔ پاپایت زیادہ اہم ہوتی ہوئی

نظر آتی ہے۔ کیونکہ آریاؤں نے گایوں' گھوڑوں اور اونٹوں کے ساتھ ساتھ غلاموں کی شکل میں سرمایہ کی لالچ بھی کی تھی۔ (21)

کنٹرول کا طریقہ کچھ بھی ہو یہ منافع ابھی تک کسانوں سے آتا تھا۔ ان باتوں نے معاشرے کے گروہوں کو قائم کیا' جیسا کہ کاشتکاروں کے لئے استعمال ہونے والے آلات سے ظاہر ہے' کرستی اور چارسانی اکثر اوقات آریائی عوام کے لئے مکمل طور پر ملازم رکھے جاتے تھے (22)۔ کسان اپنے کھیتوں (کیسترا پتی) کے خود مالک تھے (23)۔ لیکن یہ آزاد کسان برتر قبائل سے تعلق رکھتے تھے۔ ایک بڑی آبادی محکوم (داسیو) معاشروں پر دانے اور مویشی کے حصے کی شکل میں نظر آتی ہو گی (24)۔ سب سے نچلے درجہ میں داسا تھے جو کہ "مویشی" کی طرح اپنے مالکوں کی خاطر' قیاسا" کھیت پر یا ریوڑوں کی خبر گیری پر کام کیا کرتے تھے (25)۔ سب سے بالاتر امراء حکومت (راجنیے) تھے جو اندر کو اپنے لئے مثال بنا کر فخر سے رتھوں کو چلایا کرتے تھے اور پروہت (برہمن) بھی تھے جو کہ کسی پیچیدہ مذہبی رسم اور جانوروں کی قربانیوں کی سربراہی کیا کرتے تھے۔ رگ وید کی دسویں کتاب میں ایک رسمی نغمہ اس طبقاتی طور پر منقسم سماج کی عکاسی کرتا ہے جس کی تخلیق' نغمات اور الوہیت سے خود کو منسوب کرنے کی کوشش کرتی ہے۔ بہرحال نغمات ورن کے نظام سے وفاداری اور بدویت کی اپنی ہی آزاد اور غلامانہ داسیو کی گہری تقسیم کی عکاسی کرتے نظر آتے ہے جو ویش اور شودر کی شکل میں بدل گئے' اور یہاں یہ بالترتیب تیسرے اور چوتھے ورن قائم کرتے ہیں۔

## لمبا دورانیہ : وادی گنگا

ہندوستانی زراعت کی تاریخ کا اگلا دور' وادی گنگا میں وسیع خطوں کی صفائی سے بھرا پڑا ہے۔ بلاشبہ یہ دورانیہ بے شمار غیر محفوظ شدہ کارناموں اور حادثات کے ساتھ ایک طویل اور سست رفتار عمل تھا: اور یہ بات سماجی تنظیم کے عنصر میں ٹھوس تبدیلیوں کے بغیر وقوع پذیر نہیں ہو سکتی تھی۔

2000 قبل مسیح تک یا اس کے آس پاس تک' زراعت زیادہ تر وادی سندھ اور اس کے اردگرد کے علاقوں تک محدود تھی' وہ بھی مشکل سے 30 -inch isohyet سے کچھ زائد تھی۔ آج کے ہندوستان کی دیہی آبادی کا سب سے زیادہ قابل توجہ علاقہ یعنی وادی گنگا تب غالبًا بالکل اسی طرح کا گھنا جنگل تھا جیسا کہ کچھ عرصہ قبل وادی امازوں تھی۔ لیکن موہنجوداڑو میں بعد کے طبقوں میں موجود تانبا اور تیری کلہاڑے (بلی والا کلہاڑا) کے منظر عام پر آنے کے ساتھ ہی سب سے پہلے جنگل کی صفائی شروع ہو سکتی تھی (26)۔ فطری طور پر یہ صفائی خشک تر علاقوں یا مغربی سمت سے شروع ہوئی ہوں گی۔ "تانبے کا ذخیرہ" کرنے والے لوگوں نے یعنی Ohre-Coloured Pottery (OCP) استعمال کرنے والوں نے دو ہزار سالہ دور کے ابتدائی نصف میں روہیل کھنڈ اور دوآبہ میں کچھ منتشر آبادیاں قائم کیں (27) ان کی جانشینی کرنے والے "کالے اور سرخ" (B+R) ثقافت والوں نے تانبے اور پتھر کی صنعت کے ساتھ اس کو جاری رکھا: اب آبادیاں مغربی بہار تک وسیع ہو گئیں' اگرچہ اسی اپنے پراگندہ طریقے میں پھیلیں۔ رگ وید کے متذکرہ آریاؤں کی مانند یہ وہ زرعی گروہ بندیاں تھیں جنہوں نے گندم تو نہیں مگر چاول اور جو اگائے۔ دو دالیں' گرام اور کھیساری' بھی کالے گرام کے ساتھ ظاہر ہوئیں' ایک غیر متذکرہ شہادت اس میں OCP درجہ کی فصلوں میں کپاس کو بھی شامل کر دیتی ہے۔ (28)

بہرحال ان آبادیوں میں لوہے' یا اس کے بجائے دھات صاف کرنے والے فن کی آمد تک زیادہ بڑھواڑ نہیں ہو سکتی تھی' جس نے لوہے کے اوزاروں کے ساتھ ساتھ اسٹیل کے اوزار بھی پیدا کئے (29)۔ لوہے کے تانبے کی نسبت سستا ہونے کی وجہ سے' لوہے کے اوزار کانسی اور پتھر کے چاقوؤں کا متبادل ہوں گے۔ علاوہ ازیں لوہے کے ساتھ ساتھ دیگر دھاتوں (مثلاً Bone-arrowhads) کے اوزار بھی زیادہ آسانی سے بنائے جا سکتے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ لوہے کا اثر آثار قدیمہ کے ریکارڈ میں فوراً ظاہر ہو گیا ہے۔

ماہرین آثار قدیمہ لوہے کے استعمال کے آغاز کی تاریخ کو آہستہ آہستہ پیچھے

دھکیلتے رہے ہیں۔ حالیہ شہادت کی بناء پر یہ بات قابل قبول ہے کہ بالائی وادی گنگا میں اس کی آمد 1000 قبل مسیح کے آس پاس Painted Grey Ware (PGW) کی ثقافت (1100-500 ق-م) کے قریب تر ہوئی (30)۔ آثار قدیمہ کی شہادت قطعی طور پر ادبی شہادت سے مطابقت نہیں رکھتی: لیکن عملی طور پر یہ بات یقینی ہے کہ PGW ایک آریائی دور کی نمائندگی کرتی ہے کیونکہ لوہا بعد کی ویدکے نسخوں میں متذکر ہو چکا ہے۔ (31)

اپنے فوری اثر میں لوہا جنگلوں کی صفائی کے عمل کے تیز ہونے کا سبب معلوم ہوتا ہے' جس کا PGW کی بڑی تعداد اور حالیہ B+R آبادیوں کا سابقہ OCP اور B+R ثقافتوں کے ساتھ ایک بہت لمبے دورانیہ سے موزانہ کرنے سے یقین کیا جا سکتا ہے (32)۔ گندم کے دوبارہ ظاہر ہونے' اور نئی دالوں اور مسور (کی دالوں) کی پیداوار کا سبب بننے والے حالات فصلوں کی فہرست میں شامل کر دیئے گئے ہیں۔ (33)

وادی گنگا کے زرعی حالات وادی سندھ کے حالات سے بہت مختلف تھے۔ یہاں پر سیلابی اراضی اور پشتے محض حاشیائی اور کم تر اہمیت کے ہیں۔ مون سون کی افراط نے کسان کو اس تنگ غلاف سے نجات دلا دی جس کو صرف سیلاب ہی گرد اور تری کی تازہ خوراکیں دیتا تھا۔ گنگا کے میدانوں میں پیداوار اس وقت بڑھ سکتی تھی کہ اگر کاشتکاری کے چند برس کے بعد کوئی کسان اپنے کھیت کو اس زمین سے بدل لیتا ہے جو کہ غیر کاشت شدہ زمین (جس کا جنگلات میں سے ہوئے ہونے کا دعویٰ ہو) میں سے نئی ہو۔ ''جھوم'' کے طریقے کو مہاجروں کے چھوٹے چھوٹے دیہاتوں میں گروہوں کی شکل میں رہنے والوں کا اجتماعی عمل درکار تھا: اور یہ بات ''ساکھیہ'' جیسے قبائل کو تشکیل دینے کے لئے بنیادی طور پر کافی تھی' جو کہ غیر معمولی طور پر کسان تھے (34)۔ ممکنہ طور پر رگ وید کے آزاد کسان کے جواب میں' ''آزاد فرد کاشتکاروں'' سے ''جاتکاؤں'' میں تبدیل ہونے کے بعد اچانک ملاقات ہوتی ہے۔ (35)

جنگلات کی صفائی سے پیدا ہونے والے حالات نے اسی وقت ایک غیر کسانی زراعت کی تشکیل کی ضرورت پر زور دیا۔ نئے صاف کئے گئے میدان میں جو کہ جڑور

اور سخت مٹی (اب ہل استعمال کرنے والی صدیوں کو تلاش کرنا بھی مشکل ہے) سے بھرا ہوا تھا ایک بہت بھاری ہل کی ضرورت پڑی ہو گی: بلکہ یہ اور بھی زیادہ بھاری ہو گا اگر یہ لوہے کی نوک کی جگہ پتھر بردار تھا۔ یہ بات بعد کے ویدی اور برہمنی ادب کے ان احوالوں کو قابل فہم بنا دیتی ہے جن میں چھ' آٹھ یا گیارہ بیلوں سے بھی ہل کھینچنا درج ہے (36)- ایسے ہل غلامانہ محنت کرنے والے مزدوروں کے ساتھ ساتھ مالکان کے کام کرنے کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔ بلاشبہ کیتھ نے خیال ظاہر کیا ہے کہ اس عہد میں کسانوں کے لئے اپنے کھیت پر کام کرنا' مالک اراضی کے اپنے غلاموں کے ذریعہ کاشتکاری کروانے سے بدلتا جا رہا تھا (37)- اس خیال کی "جاتکاؤں" کی شہادت سے توثیق ہوتی ہے' جہاں پر ہم اکثر اپنے بڑے بڑے برہمن مالکان اراضی سے ملتے ہیں "جو اپنے کھیتوں کو اپنے غلاموں یا اجرت پر لئے گئے مزدوروں سے جتوایا کرتے ہیں" : نیز "مویشیوں کے تاجروں" سے بھی ملتے ہیں جو بڑے بڑے ریوڑوں (تعداد 30000) کے ساتھ ساتھ بڑی تعداد میں غلاموں اور کرائے کے نوکروں (ایک تاجر کے قبضہ میں 1250 غلام ہوتے تھے) کی ملکیت بھی رکھتے ہیں (38)- یہ شہادت کوٹلیہ کی ارتھ شاستر پر ختم ہو جاتی ہے جس میں بظاہر بہت سے ذاتی مالکان اراضی کے غلاموں اور کرایہ پر لئے گئے محنت کشوں کے حوالہ جات ہیں (39) بلکہ یہی متن حکمران کی شخصی مقبوضہ ملکیت سے ہمیں زیادہ نمایاں طور پر متعارف کرواتا ہے' (یعنی) "سیتا" زمین' جس کا کچھ حصہ غلام' اجرت پر کام کرنے والے اور سزا یافتہ لوگوں سے سرکاری اہلکاروں کی نگرانی میں کاشت کرایا جاتا ہے' اور کچھ حصہ بٹائی پر کام کرنے والوں (اردھا سیتیک) اور دوسروں کو پٹہ پر دیا جاتا ہے۔ (40)

گنگا کے جنگلات آبادی کا ایک نیا عنصر (پیدا کر) لائے جو کہ وادی سندھ میں بہت اہم نہ رہا تھا--- یعنی شکار کرنے والے لوگ۔ جب ابتدائی طور پر زرعی گروہ وادی گنگا میں داخل ہوئے تھے تو جنگل شکاری قبیلوں کے لئے قابل رسائی ہو گیا۔ تانبے اور بعدازاں لوہے سے آراستہ ہتھیاروں نے شکار کو مزید سہل کر دیا ہو گا۔ PWG کے مقامات پر بعد کی تہوں میں نیزے کے لوہے کی انیاں اور کلہاڑے بڑی تعداد میں ملے

(41)- دوسری جانب زرعی آبادیوں کی بڑھتی ہوئی آبادی نے بازاروں کو جانوروں کی کھالیں اور دیگر جنگلی پیداوار یہاں تک کہ گوشت بھی فراہم کیا ہو گا (42)- اس کے بدلے میں' شکاری اپنے جنگلات کی مقررہ مقدار غذا کو غذائی غلہ کے ساتھ بڑھا سکتے تھے- پس یہ قیاس کرنا ممکن ہے کہ تمام آباد شدہ طبقے اور خوراک جمع کرنے والی آبادی بڑھتی چلی گئی اور اس طرح ناگا' کولی' اور نیسادا قبائل پروان چڑھے ہوں گے (43)- وہ چوتھی صدی قبل مسیح کے خاتمے تک بھی' چرواہوں کے ساتھ مل کر سات ہندوستانی ذاتوں میں سے تیسری ذات قائم کرنے میں کافی اہم تھے' جو کہ میگھستینیز نے بیان کی ہے جبکہ کسان دوسری (ذات) پر مشتمل ہے- (44)

پہلے ہزار سالہ دور قبل مسیح کے وسط تک' مشرقی جانب زراعت کی دخل یابی کے لمبے دورانئے ایک مرکب سماجی ماحول تخلیق کر دیا تھا جس کی نشان دہی قبائل کے اندر تخلیق ہونے والے دیہی گروہوں سے ہوتی تھی' اور جو اراضی کی ملکیت رکھنے والے مالکان کے تحت کام کرنے والے غلاموں یا نیم غلامانہ مزدوروں کی آبادیوں کے ساتھ بکھری ہوتی تھیں' اس کے برعکس شکاری گروہ اپنی نئی مگر رواں معاشی اہمیت سے لطف اندوز ہوتے تھے- یہ بدلے ہوئے سماجی اطوار غالباً مختلف العناصر نوعیت کے ''مہاجن'' کے عہدے کی سیاسی ضرورتوں کی وضاحت کرتے تھے جو حکمرانوں کی طاقت کے ساتھ (جو کہ مضبوطی سے طاقت ور اشرافیہ اور براہمن پروہویت کی بناوٹ یعنی دعویٰ کے گھیرے میں تھی) پہلے سے ہی زمینوں کے بڑے بڑے ٹکڑوں پر قابض تھے (45)- بادشاہ ''کسانوں کو کھا جانے والا'' مشہور تھا' اس وقت سے صرف کسان ہی تھا جو بادشاہ کو غلہ کی شکل میں لگان ادا کیا کرتا تھا' نہ کہ بڑے مالکان اراضی اور نہ ہی براہمن- (46)

## کاشتکارانہ ذات کی تشکیل

وہ حالات جن کا پچھلے حصہ میں خاکہ کھینچ چکا ہوں' بالاخر ایک ایسے عہد کے ثابت ہو چکے ہیں جو یقیناً ایک لمبا دور تھا لیکن بالاخر سماجی و معاشی تعلقات کے بالکل

مختلف ڈھانچے کا سرکردہ دور بھی تھا- مجھے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ 500 ق-م کے آس پاس سے تقریباً 500 برسوں تک کے لئے تبدیلی کے عمل میں ایک بہت بڑی تیزی تھی، جس نے کاشتکاروں کی پیداوار کو ہمہ گیر احوال بنا دیا اور بیک وقت ایک ذات پات میں تقسیم شدہ کاشتکاری کو تخلیق کیا-

کسانوں کی کھیتی باڑی کو ہمہ گیر بنانے کے لئے ہم غالباً دو فیصلہ کن اہمیت کے عوامل تجویز کر سکتے ہیں، پہلا لوہے کا بڑھتا ہوا استعمال ہے- جیسے جیسے وقت گزرتا گیا دھات کا کانوں سے نکالنا مقدار میں بڑھتا گیا اور پھر نتیجہ خیز حد تک سستے ہو جانے نے اس کے استعمال میں تنوع پیدا کر دیا- کمیت نے کیفیت پر اثر ڈالا- اس وقت لوہے کے اوزار براہ راست کسان کے لئے قابل حصول ہو گئے ہوں گے اور وہی نقطہ انقلاب ہو گا- "لوہے کی چیز" استعمال کرنے والے ہل کا پہلا محفوظ حوالہ بظاہر منوسمرتی (X-84) میں ہے، جس کی تاریخ کا آسانی سے تعین 200 ق-م کیا جا سکتا ہے- لیکن غالباً تھوڑا بعد میں کیا جانا چاہئے (47)- لیکن لوہے کے "ہل کی پھالی" "ناردرن بلیک پالیڈ ویئر" (NBP) کے پاس 500ء کے شروع میں پائی جا چکی ہے- لوہے کے اس وسیع استعمال سے کوئی بھی مسٹر گورڈن چائلڈ کے اس ادراکی مشاہدہ کا حوالہ دے سکتا ہے کہ سستے لوہے نے زراعت کو جمہوری بنا دیا- "کوئی بھی کسان" اب ایک لوہے کا کلہاڑا اپنے لئے نئی زمین صاف کرنے کو حاصل کر سکتا تھا اور لوہے کے "ہل کی پھالی" بھی حاصل کر سکتا تھا جس سے کہ پتھریلے میدان کو توڑا جا سکے- (49)

دوسرا عنصر جس کو کاشتکارانہ زراعت کے پھیلاؤ میں حصہ لینا چاہئے وہ بڑھتی ہوئی فصلوں کی کثیر المقداری ہے- "اتھر وید" میں گنے کا تذکرہ ہے اور کپاس و نیل کا "جاتکا" میں تذکرہ ہے (50)- حضرت مسیحؑ کی پیدائش سے قبل ہندوستانی و یونانی ذرائع میں متذکرہ فصلوں کی ایک کافی لمبی فہرست تیار کی جا سکتی ہے (51)- چھٹی صدی قبل مسیح کے بعد شہروں کے پیدا ہونے کے نتیجہ میں ہونے والے شہر کے بازاروں کی بڑھوار دراصل صنعتی فصلوں اور منڈی کے کاشتکارانہ ہونے میں توسیع ہونے کی ترغیب دینے کی پابند تھی (52)- کاشتکاری کے نئے طریقے بھی تھے، خاص طور پر، چاول

کی منتقلی جس سے کوسامبی نے ارتھ شاستر کے ایک پیرہ کی وضاحت کی ہے (53)- ان ترقیوں کے لئے بہت سخت اور تربیت یافتہ محنت درکار تھی اور اسی طرح سے فصل و زمین دونوں کا ہی علم ہونے کی بناء پر کئے گئے خاص فیصلے بھی درکار تھے دور تک پھیلی ہوئی زراعت کو تاجروں نے قابو کیا پس ان کو غیر مروجہ اور مقابلانہ امور میں غیر انعام یافتہ تخمینہ کرنے والا ہونا چاہئے' تب سے صرف کسانوں کی کھیتی باڑی ہی وہ صلاحیتیں رکھتی تھی جس کی طلب ہوا کرتی تھی-

ایک مرتبہ جب کاشتکارانہ زراعت کی عظیم تر اہمیت قائم ہو گئی تو زائد پیداوار کو اور زیادہ نکالنے کے لئے دباؤ نے اس کی توسیع کو مضبوط کیا ہو گا- خواہ وہ ٹیکس کی شکل میں ہو خواہ لگان کی- جیسا کہ پہلے ہم دیکھ چکے ہیں' کسان بنیادی طور پر ٹیکس ادا کرنے والے تھے : پانچویں اور چوتھی صدی قبل مسیح کی سلطنتیں اور پھر آخر میں موریہ سلطنت نے غالباً ٹیکس ریونیو کے لئے زور لگانے کے لئے بہت زیادہ قوت استعمال کی' اور اسی لئے مزید کسانوں کی آباد کاری چاہی' میگھستینیز کے مطابق' کسان بادشاہ کو "زمینی خراج" کے ساتھ ساتھ فصل کا ایک چوتھائی (اور ایک دوسرے نسخہ کے مطابق تین چوتھائی) ادا کیا کرتے تھے (54)- کوٹلیہ نے بلاشبہ اس بات پر زور دیا ہے کہ شاہی علاقے میں آبادیاں شودر کرشکوں (شودر کاشتکاروں/کسانوں) اور دیگر کم تر طبقات کی ضرورت سے زیادہ تعداد پر مشتمل ہونی چاہئیں' کیونکہ وہ بیگار کرنے میں زیادہ اطاعت پذیر ہوتے ہیں (55)- حکمران کی Labour-tilled اراضیوں کی طرح سے' بڑے مالکان اراضی' معہ اپنے مویشیوں اور مزدوروں کے جو ارتھ شاستر میں بھی نمایاں ہیں' نئے حالات میں آسانی سے زندہ نہ رہ سکے تھے : جہاں کہیں بھی ملکیت مالک (سوامی) یا "جاگیردار" کو حاصل رہی' تو یہ بات اس کے لئے صاف طور پر زیادہ سہل تھی کہ کرشکوں کو (یعنی کاشتکاروں کو) پٹہ پر دے دے بجائے اس کے کہ اپنے براہ راست انتظام میں رکھے (56)- یقیناً کچھ استثنائیں بھی رہی ہوں گی- موریہ عہد کے بعد بھی' ہم پتانجلی (دوسری صدی ق-م) میں اچانک ایک ایسے مالک اراضی سے ملتے ہیں جو پانچ مزدوروں کے ذریعہ کھیتی باڑی کی نگرانی کر رہا ہے- (57)

سماجی تبدیلی نے زراعت کے اس پھیلاؤ یا اس کے مقبول ہونے کا ساتھ دیا۔ قبائل ختم ہو گئے اور جاتیوں (ذاتوں) نے ان کی جگہ لے لی۔ گوتم بدھ کے وقت میں ہم جاتیوں کے بارے میں سننا شروع کرتے ہیں یعنی "اعلیٰ اور ادنیٰ" دونوں ہی جاتیوں کے بارے میں لیکن قبیلہ اور جاتی میں بھی ابھی تک محض لاپرواہی سے فرق کیا جاتا تھا۔ گوتم بدھ کا "ساکیہ" جاتی سے تعلق بیان کیا جاتا ہے جہاں اس ذات کا مطلب یقیناً قبیلہ ہے (58)۔ Endogamy نے قبائلی تنظیم کی خاصیت بیان کی کہ یہ ایک ایسا نمونہ ہے جو کہ "جاتیوں" کی سخت مشکل میں منتقل ہونے والا تھا (59)۔ میگھستینیز کے سات ذاتوں کے بارے میں بیانات' جہاں کسان خود ہی ایک الگ ذات قائم کرتے ہیں' اس اصلی بے ترتیبی کا نتیجہ معلوم ہوتا ہے جو کہ ظاہری ورن کے نظام کے پہلو سے کسان اور پیشہ ورانہ ذاتوں کے ابھرنے سے پیدا ہوئی (60)۔ منو کا پیشہ ورانہ جاتیوں کو بطور امتزاجی ذاتوں کے ترتیب دینا جاتی نظام کے لازمی عناصر کی تشکیل کے دور کو کم تر حدود میں قائم کرتے ہوئے معلوم ہوتا ہے (61)۔ ایک بار جو پیشہ ورانہ ذاتیں قائم ہو گئیں تو قبائل فطری طور پر ایک زیادہ بڑے سماجی نظام کے اندر endogamous ٹکڑوں میں بکھر گئے (62)۔ کسانوں کی دیگر برتر عناصر سے اس علیحدگی کو' بعد کی مشہور مثالوں سے مطابقت کی بناء پر نتیجہ تصور کیا جا سکتا ہے۔ باد گوجر' اصلی گوجر قبیلے میں سے گوجروں سے الگ ہوئے اور راجگوندل اسی طرح گوندلوں سے الگ ہوئے۔ ہر معاملہ میں برتر (لوگوں) نے کشتریہ (راجپوت) درجہ سے ہونے کا دعویٰ کیا' جبکہ کسان شودر جاتی کی حالت تک دھکیل دیئے گئے۔

قبائلی نظام کی تخریب سے جو نتیجہ نکلا وہ کوئی واحد کسان ذات نہ تھی' بلکہ کسان جاتیوں کی ایک بڑی تعداد تھی۔ کچھ غالباً سادگی سے رہ گئے' جیسے کے بعد والے گوجر اور گوندل جو اصل قبائل کے نام ہیں (63)۔ اب کاشتکاری ماضی کا حصہ تھی۔ منو اب بھی رسمی بیان دہراتا ہے کہ زراعت "ویشیہ" پیشوں میں سے ایک تھی' اگرچہ ان میں بھی سب سے کم ترین شمار کی گئی : اور کاشتکاری کرنے والا مزدور "شودر" تھا لیکن کوٹلیہ کا "شودر کرشک" کا عہدہ مزید خاص طور پر کسانوں کے اصل درجہ کا بیان کرتا

ہے۔ ساتویں صدی عیسوی میں ہیون سانگ نے صاف طور پر کسانوں کو شودر شمار کیا ہے۔ (64)

"کسان ذات" کی ضرورت ایک دوسری ترقی کا جزوی اظہار تھی جس کا نام "کاریگروں سے کسانوں کی پکی طرح حد بندی یعنی علیحدگی کرتے ہوئے محنت کی سماجی تقسیم کی مزید بڑھوار ہے۔" یورپ میں دوسرے آہنی دور کا تذکرہ کرتے ہوئے گورڈن چائلڈ نے "آثار قدیمہ کے ریکارڈ" میں "نئے اوزاروں اور محنت بچانے والے آلات مثلاً قبضے میں جڑنے والے چمٹے' shears' بڑی درانتی' گھماؤں چکی" کے اندراج کی اہمیت پر زور دیا ہے۔ ان چیزوں نے کئی نئے کل وقتی ماہروں مثلاً شیشہ ساز' potters کی بنیاد رکھی (65)۔ پہلی صدی عیسوی سے' ٹیکسلا میں کھدائی ہمیں ان ٹیکنالوجیکل آلات (درانتی_ گھماؤں- چکی) میں سے کچھ کے موجود ہونے کے مستند اشارے دیتی ہے جن کا چائلڈ نے ذکر کیا ہے (66)۔ نئے کل وقتی پیشوں نے کاریگر طبقات کو کاشتکار طبقہ سے الگ کر دیا ہو گا۔ جاتکا ہمارا تعارف ایک ایسے کاریگروں والے دیہاتوں سے کراتا ہے جو خاص طور پر ترکھانوں اور جولاہوں سے آباد تھا (67)۔ ان باتوں نے نئی پیشہ ورانہ جاتیوں کی بنیاد کو تشکیل دیا جو کہ منو کی "مخلوط ذاتیں" ہیں اور جس میں ترکھان' رتھ ساز اور وید یعنی "طبیب" بھی شامل ہیں (68)۔

آخر میں خوراک اکٹھا کرنے والی آبادی کی محکومی تھی جس میں کمی (menial) ذاتوں کی پیدائش بھی شامل ہے۔ یہ بات کچھ اہمیت کی حامل ہے کہ تمام ابتدائی حوالوں میں مابعد کے اچھوتی لوگوں کے اجداد زیادہ تر شکاری' ماہی گیری' جانوروں کی کھال پر کام کرنے والے اور بانسوں کے کام کرنے والے رہے ہیں (69)۔ باالفاظ دیگر ان کی اصل و نسل زیادہ تر خوراک اکٹھا کرنے والے عوام کے اندر رہی ہے۔ میرا خیال ہے کہ دریائے گنگا کی وادی کے لمبے دور کے عرصہ میں جنگل کی آبادی کا سائز کافی پھیل گیا۔ ایک خاص موقع پر یہ سائز غالباً مختلف اوقات میں مختلف آبادیوں کے اندر پہنچا' اور زراعت اور شکار کے پیشے کے مابین پہلو بہ پہلو زندگی گزارنا ختم ہو گیا۔ Leguminous فصلوں کی پیداوار نے دیہاتیوں کے مچھلی یا جانوروں کے گوشت پر

انحصار کو کم کر دیا' (70) اور کپاس کے بڑھتے ہوئے استعمال نے جانوروں کی کھالوں کی ضرورت کو متاثر کیا۔ جنگل کے وہ علاقے جو شکاریوں کو اپنی بقاء کے لئے رکھنے پڑتے تھے اب ختم ہونے والے تھے۔ ساکیوں اور کولیوں کے مابین تصادم بخوبی ترقی یافتہ ابتدائی زرعی آباد کاروں اور ان کے جنگلی مخالفین کے مابین تصادم کی جانب اشارہ کرتا ہے (71)۔ کسانوں کے مزید اراضی کے مطالبے جنگل والوں کی جانب سے رکاوٹ ڈالنے کی بناء پر کسانوں کے پاس اس بات کا معقول جواز تھا کہ جنگل کے لوگوں کی جانب ایک سخت جارحانہ کاروائی شروع کی جائے۔ جانوروں کا قتل کرنے والی "جاتیاں" بلاشبہ بدھ مت کے پیروکاروں کے حوالوں میں اتنی ہی ذلیل سمجھی جاتی تھیں کہ جتنی اس وقت کے برہمنوں کی تصانیف میں تھیں (72)۔ منو نے ضابطہ تیار کیا جس میں ان کو محکوم کر دیا گیا اور پھر ان کے ساتھ اسی طرح سے سلوک کیا جاتا اس طرح یہ "مخلوط جاتیوں" تک محدود کر دیئے گئے۔ مثلاً چنڈال اور سوپاچ' ان کو دیہاتوں اور قصبوں سے باہر رکھا جاتا تھا اور ان کو صرف رذیل ترین کام کرنے ہوتے تھے (73)۔ یہیں سے اچھوت پن کا آغاز اور کمتر ذاتوں کی شروعات ہوتی ہے اور ایک جلاوطن دیہی پرولتاریہ جماعت تشکیل پاتی ہے جو اس کے بعد سے ہندوستانی سماجی نظام کا ایک مخصوص چہرہ بن کر رہ گئی۔

پیدائش مسیح کے بعد کی پانچ سو برس ضرور ہندوستانی سماجی تاریخ کے سب سے زیادہ تشکیلی ادوار رہے ہوں گے۔ ان لوگوں نے ذات پات کے بنیادی نشیب و فراز متعین کئے ہوں گے۔ جس میں کاشتکاری حد درجہ ناقابل اختتام endogamous طبقات میں تقسیم رہی ہو گی۔ اور کاریگروں نیز کمتر مزدوروں سے قطعی طور پر الگ ہو چکی ہو گی۔ یہ سماجی ڈھانچہ خود بخود نہیں بن سکتا اس کی تعمیر کے لئے ایک بالکل نئے عقاید اور نظریات کے نظام کی جانب سے "غذا" اور ہدایت کی ضرورت ہے۔

یہ نیا نظام بدھ مت سے بہت زیادہ تعلق رکھتا ہے۔ کوسامبی نے "برہمانہ امور میں جانوروں کی قربانی پر" نامی مضمون میں اپنے جملہ میں' مویشی بڑھانے والے ویشیوں کی متروکہ پروہویت کے خلاف جنگ دیکھی (74)۔ اس سے بدھ مت کے سماجی تعلقات کا ایک بہت تنگ حلقے میں آ جانا نظر آتا ہے۔ بہت زیادہ اضطراب سے' میں یہ کہنے کی

جرات کروں گا کہ بدھ مت کے دو بنیادی اصولوں' کرما اور اہنسا میں یقین رکھنا' وسیع تر رواں سماجی دھاروں کے ساتھ بہت تعلق رکھتا ہے۔

گوتم بدھ ذات پات کے نظام کی خوبیاں بیان کرتا معلوم نہیں ہوتا' اور اشوک کے فرمان کی رواداری غیر معمولی ہیں کیونکہ ان میں ورن اور جاتی کی عائد کردہ ذمہ داریوں کے تمام حوالہ جات مفقود ہیں (75)- اور کرما نظریہ بھی' جس کی بدھ مت اور جین مت بہت زور سے تبلیغ کرتے ہیں' ذات پات کے نام کی سب سے زیادہ مؤثر توجیہ ثابت ہوا ہے۔ انفرادی روح کا بدھ متی نظریہ کچھ بھی ہو' بدھ متی روایات انفرادی پہلو سے پیدائش اور دوبارہ پیدائش کے چکر کو دیکھتی ہیں (76)- ایک بار جب یہ "چکر" تصور کر لیا گیا تو اس تصور نے سابقہ جنم کے اعمال کے صلہ میں موجودہ نچلی جاتی میں کسی کی حالت کو درست قرار دیا اور اگر کوئی اچھے طریقے سے اپنے فرائض سرانجام دیتا ہے تو اس سے اگلے جنم میں اعلیٰ مقام کا وعدہ کیا۔ منو کے عہد سے یہ ذات پات کے اصول کا ایک پائیدار حصہ ہے۔ (77)

اہنسا نے اپنے مختصر نفاذ میں' سرمایہ داروں' جاگیرداروں اور برہمنوں کی جانب سے اٹھنے والے حسد سے کچھ تو ضرور حاصل کر لیا ہو گا جو بڑی جانور کی قربانیوں سے ہونے والی اپنی مذہبی رسومی طاقت ظاہر کرتے تھے۔ لیکن جانوروں کے قتل عام کے خلاف اتنا زیادہ تعصب' کاشتکاروں کی جنگل کے شکاری قبائل کی جانب سے نفرت سے ماخذ نظر آتا ہے۔ اشوک کے فرمانوں میں واضح طور پر شکار اور ماہی گیری کی ممانعت شامل ہے (78)- یہ چیز بدھ مت کے حوالہ جات میں شکاری لوگوں کی جارحانہ کارروائی کی بھی وضاحت کرتی ہے۔ پس اہنسا طبقوں کی محکومی اور جلاوطنی کو درست قرار دیتی ہے یہی بات اچھوت پن کی بنیاد ہے۔ لیکن "چکر" چلتا گیا' جب اہنسا کے اصول کو برہمن ازم نے قبول کر لیا تو کسانوں کا پیشہ بھی ایک گناہ آلود اور کمتر مقرر کر دیا گیا' پس کیا اسی وجہ سے ہل نے اپنے لوہے کے مقام سے زمین اور اس کے اندر رہنے والی مخلوقات کو زخمی نہیں کیا؟ (79) یہ نظریہ بعد کے بدھ مت میں بھی شامل ہو گیا۔ (80)

نئی سماجی صورت حال نے' اپنے چکر میں' مذہبی دنیا کو بھی متاثر کیا۔ جب قبائلی

مجلس اپنے مقامی رواجات اور خرافات کے ساتھ پاش پاش ہو گئی اور کسان کسی جاتی کارکن ہوتے ہوئے ایک "عام معاشرہ" کا رکن بن گیا تو وہ ایک عام مذہب کی ضرورت میں مساوی کھڑا ہو گیا۔ اس کے لئے برہمنوں کی مذہبی رسومات اور بدھ مت کی منظوم سانکھیا میں کوئی شق نہ تھی۔ لیکن بدھ مت نے پہلی صدی عیسوی میں بدھستو کے تصور کو ترقی دی ہے' ایک ایسی طاقت جس کی شان سے ہر کوئی عبادت کے براہ راست طریقوں سے مستفید ہو سکتا تھا (81)۔ تقریباً اس کے ساتھ ہی اگرچہ ذرا دیر بعد نہ ہو تو' اپنے بھگتی تصور کے ساتھ الوہیت اور پرستار کے مابین ذاتی تعلق رکھنے والے وشنو ازم کی ضرورت محسوس ہوئی (82)۔ "کرشن" نام کی ادبی اہمیت اور اس کے بچپن کے قصے عظیم مذہبی رسوم میں دیہاتی عناصر کا صاف طور پر اعلان کرتے ہیں (83)۔ یہ ایک طرح سے کسان کے ہندو مت کا آغاز تھا۔

## جنوبی ہند

جنوبی ہند ایک الگ بیان کا حقدار ہے کیونکہ موریہ فتوحات (تیسری صدی مسیح) تک وہ ابتدائی سماجی ارتقاء میں ایک الگ راستہ اختیار کرتا ہے جنوب میں ہل ایک مقامی Neolithic ثقافت کے ساتھ دوسرے ہزار سالہ ق-م میں ظاہر ہو گیا (84)۔ وہاں اگنے والی فصلیں راگی باجرہ (دو قسمیں)' گندم' گھوڑے کا چنا اور ہرا چنا تھیں۔ چاول اور باجرہ لوہے کی آمد یعنی 1000 ق-م کے بعد سے کاشت ہونا شروع ہو گئے تھے۔ اس قسم کی زراعت Neolithic عہد کے آخر سے کاشتکاری کی موجودگی کی جانب اشارہ کرتی ہے۔ بہت بڑے بڑے مویشی باڑوں کے آثارات کی بناء پر ایک وسیع مقلد پروہتی علاقے کا بھی تصور کیا جاتا ہے (85)۔ کرناٹک کے سطح مرتفع پر موجود تمام قبل از موریائی مقامات سے یہ خیال پیدا ہوتا ہے کہ زراعت خشک تر خطہ تک محدود تھی۔ یہیں پر جنوب میں پائے جانے والے اشوک کے گیارہ سنگی کتبات بھی قابل توجہ ہیں (86)۔ بظاہر مشرقی ساحلی میدان جو اشوک کے کندہ سنگی فرامین نمبر 2 و نمبر 13 کے مطابق آندھروں' چولاہوں' اور پانڈویوں کے میدان ہیں' ابھی تک محض جزواً" صاف کئے گئے

تھے۔ یہی وہ وقت تھا کہ جب شمالی ثقافت موریائی اسلحہ کے ساتھ آن پہنچی۔

شمال میں فی الحقیقت کیا ہوتا رہا تھا' یہ سب سمجھنے کے لئے اس (شمالی ثقافت) کے جنوب میں آنے والے اثرات بھی اہم ہیں۔ قانونی مفکرین کا "چار ورنوں" کا نظام جنوب میں پروان چڑھنے میں ناکام رہا تھا (87)۔ کسانوں کو شودر طبقہ شمار کیا جاتا تھا نہ کہ ویش' جو کہ ہندوستان میں عموماً حالیہ درجہ کی اہم index ہے۔ جنگجوؤں اور تاجروں کو الگ نہیں کیا جا سکتا تھا اور وہ مختلف ذاتوں میں شمار ہوتے تھے اور غالباً یہ تصور کیا جاتا ہے کہ سماجی تفریق جنوبی ہند میں ابھی تک بہت اونچی سطح تک نہ پہنچی تھی۔ مگر "جاتیاں" ہندوستان میں بہ نسبت کہیں اور کے جنوب میں غالباً پورے کے پورے قبائل کی تبدیلی کی وجہ سے زیادہ مضبوطی سے قائم ہو چکی تھیں۔ اس تغیر میں برہمنوں نے بظاہر فیصلہ کن کردار ادا کیا تھا جیسے کہ نئے نظام کے بڑے پادری کرتے ہیں (88)۔ اس طرح سے کمتر ذاتوں اور کسان ذات (ولاور یا ویلالدر) کے مابین سخت سماجی تقسیم کی گئی تھی۔ دونوں طبقوں کے مابین مذہبی تفریق پانچویں یا چھٹی صدی عیسوی کے بعد کے کلاسیکی (تامل) ادب میں بتائی گئی ہیں۔ (89)

دوسرے اور تیسرے ورنوں کی غیر موجودگی سے لازمی طور پر یہ مراد نہیں کہ یہ تفریق بعد میں زیادہ تیزی سے نہیں بڑھی۔ اس کے زیادہ زور سے دعوے کرنے کے باوجود' یہ بات کسی مفروضہ کے طور پر بھی تسلیم کرنا مشکل ہے کہ یہیں کہیں پر کسانوں اور برہمنوں کے مابین "اتحاد" بھی تھا اور یہ کہ اس اتحاد نے "جنوبی ہند کے مقامی معاشروں میں بنیادی پتھر" کا کام دیا۔ (90)

## پہلا ہزار سالہ دور: دیہی معاشرہ اور جاگیرداری

کوسامبی اس پورے عہد کے معاشی اور ثقافتی عمل کی ایک غمناک تصویر پیش کرتا ہے اور اس کو "دیہات کی مکمل فتح بمعہ اس کے دور رس جان کش اثرات بجائے کسی دیگر یلغار کے" سے منسوب کرتا ہے (91)۔ اس کا خیال تھا کہ زرعی پیداوار حقیقت میں انحطاط پذیر تھی (92)۔ جنوبی ہند میں اس ہی ہزار سالہ دور کے لئے برٹن اسٹائن زرعی

ٹیکنالوجی کو بطور دائمی عنصر والے "دیہی معاشرے" کے تصور کو لازمی شرط پیش کرتا ہے۔ (93)

بہرحال' عدم تبدیلی کو کسی ایسے ثبوت کی حمایت حاصل نہ ہے جسے ہم زرعی ٹیکنالوجی کے طور پر اکٹھا کر سکیں۔ فصلوں میں اضافے جاری تھے۔ باجرہ' نرسل' جو کوٹلیہ کی ارتھ شاستر جلد دوم صفحہ 24 میں شامل نہ ہے' شمال میں باجرہ' جوار (سورگم ولگار) کے ساتھ مل کر ایک اہم فصل بن گئی۔ جسکی آمد عیسوی سال کے شروع ہونے کے بعد نظر آتی ہے (94)۔ ان دونوں (باجرہ اور نرسل) نے مل کر "خریف" فصل سازی کو شمال مغرب کے خشک حصہ میں بہت تقویت دی۔ کپاس کی عمدہ اقسام ململ مہیا کرنے کے لئے ترقی پا چکی تھیں جنہوں نے دنیائے روم کے بازاروں میں ایک اہم عیش و عشرت کی حیثیت حاصل کر لی (95)۔ کوسامبی نے خود اس بات کی جانب اشارہ کیا ہے کہ مشرقی یا مغربی سواحل پر ناریل کی شہادت' پہلی صدی قبل یا بعد از مسیحؑ میں سامنے آئی ہے۔ (96)

سوراشٹر میں سدرن جھیل جس کی موریاؤں سے گپتاؤں تک کی تاریخ پر epigraphic شہادت سے روشنی ڈالی گئی ہے' ٹینکی اور پشتہ والی (بندبناکر کی جانے والی) زراعت کی تحریر شدہ تاریخ کے آغاز کی نشاندہی کرتی ہے (97)۔ جنوب میں زرعی ٹینکیوں کی تعمیر چولہ عہد میں بہتر طریقے سے ہوتی نظر آتی ہے (98)۔ وسطیٰ ہند میں راجہ بھوج (گیارہویں صدی) کے بہت بڑے تالاب کا کوسامبی کے اپنے صفحات میں بھی حوالہ ملتا ہے (99)۔ پورے جزیرہ نما ہند میں پشتوں سے بنائی گئی ٹینکیاں زمین میں ہر سہولت آمیز تموج کے لئے استعمال ہو چکی ہیں اور ان کی تعمیر نے' جیسی کہ وہ ہوئی ہے' کاشتکاری کو بہت زیادہ وسیع کر دیا ہو گا اور فصلوں کو ترقی دی ہو گی۔ (100)

مسلسل محوری گردش کی حرکت کے لئے مویشیوں کی طاقت کا استعمال بھی اسی دور سے متعلق معلوم پڑے گا۔ یہ چینی یا بحیرہ روم کی تہذیبوں میں دوسری صدی ق-م سے پہلے کا نہیں ہے (101)۔ ہندوستان میں دستی گھماؤں چکی اور پتھر توڑنے والے کارخانہ کا پہلا ثبوت بھی تقریباً پہلی صدی عیسوی کے لگ بھگ ٹیکسلا سے آیا ہے

(102)- اس لئے یہ بات تقریباً یقینی ہے کہ چٹپے drawbar کو گھمانے کے لئے مویشی کا استعمال بعد کی صدیوں سے متعلق ہے- ایک بار جو (کسی شئے کا استعمال) ممکن معلوم ہو تا گیا' اس کا اطلاق بڑھتا جا سکتا تھا: دانے گاہنے کے لئے (103) تیل نکالنے کے لئے (104) اور چینی کی دونوں اقسام کے کارخانوں میں توڑنے کے لئے یعنی ہاون دستہ اور چوبی بیلن (105)- ان تمام کارروائیوں میں مویشیوں کی طاقت نے انسانی طاقت کی جگہ لے لی ہوگی جو (انسانی طاقت) غالباً اب تک غلاموں یا نیم غلامانہ مزدوروں کی ہوتی ہو گی-

تب مسیح کے ایک ہزار سال بعد تک زراعت مستحکم نہ رہی تھی: اور اس کے لمبے وقفہ میں پیداوار غالباً کافی بڑھ گئی تھی: بہرحال کوئی بھی بہتری دیہی پیداوار میں سختی کرنے کی نوعیت کی نہ تھی- اس کے مقابلے میں' جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں' کچھ لوگ زائد از ضرورت غلام محنت کشوں کی اصلاحات کی جانب مائل ہوئے-

سماجی تعلقات کے معنوں میں' اس دور نے بے زمین مزدور اور کاشتکاروں کے مابین بڑی تقسیم کے عمل کی تکمیل کو دیکھا- میں اوپر کہیں یہ دلیل دے چکا ہوں کہ کھیتوں میں محنت کی ضرورت میں بڑے موسمی نشیب و فراز نے قابل حصول محنت کی فراہمی کے مستقل تحفظ کا مطالبہ کیا (106)- نظریاتی طور پر' یہ بات سادہ آزاد منڈی کی طاقتوں سے عمل میں آ سکتی ہو گی- لیکن انہوں نے کسانوں کی پیداوار میں قیمت کے اضافے کے حصہ کو زیادہ کر دیا ہو گا اور اتنا ہی منافع کے سائز کو کم کر دیا ہو گا- اب مخصوص استحصال زدہ پرولتاریہ کی موجودگی تقریباً دیہی معاشرے کے کسان اور اس ہی طرح اس سے برتر تمام طبقوں کے لئے بہت فائدہ مند تھی- ہندوستان میں پرولتاریہ طبقہ زیادہ تر جنگل کے عوام اور خوراک جمع کرنے والے لوگوں سے نکلا تھا جو کہ پہلے ہی قبل مسیح سے پانچ صدیوں کے دوران جلاوطن جاتیوں کی شکل اختیار کر چکے تھے-

کوئی یہ توقع کر سکتا ہے کہ ایک بار جو ان نچلی جاتیوں نے خود کو آباد شدہ زرعی زندگی کے لئے جگہ فراہم کر دی تھی تو انہوں نے نظام مراتب میں اٹھنے اور خود کو کسانوں میں تبدیل کرنے کے لئے "سنسکریتیت" کی کوئی شکل اجاگر کی ہو گی

درحقیقت یہ جاٹوں کے ساتھ وقوع پذیر ہوتا نظر آتا ہے جس کی تاریخ کا ہم' اگرچہ ایک بڑے وقفہ بعد' ساتویں صدی سے مطالعہ کر سکتے ہیں (107)- لیکن ایسے واقعات استثنائی واقعات تھے- ویویکانند بتاتا ہے کہ ان دو عہدوں کے مابین جو اس نے 200 سے 600 عیسوی اور 600 سے 1200ء تک تقسیم کئے ہیں- اچھوتوں کی تعداد اپ (اچھوت پن کے) درجہ میں نئی ذاتوں کے اضافہ کی وجہ سے بڑھتی چلی گئی (108)- دیہات سے نکالے ہوئے اور زمین کی ملکیت کے حصول سے روکے ہوئے یہ اچھوت کبھی کسان نہیں بن سکتے تھے' پس اسی لئے وہ مخصوص کمتر پیشے اختیار کرنے پر مجبور کئے گئے تھے جن پیشوں نے ان کو جلاوطنی کے ایام میں زندہ رکھا تاکہ جب کبھی کھیتوں میں کام کے لئے ضرورت پڑے تو وہ مل جایا کریں- کسان خود بہت استحصال شدہ ہونے کے باوجود بھی کم تر مزدوروں کے خلاف سخت گیر مظالم میں شامل ہو گئے- یقیناً یہ بات ہندوستانی سماجی تاریخ کے مہلک حادثات میں سے ایک ہے-

کسانوں میں بذات خود ایک قابل ذکر تفریق کی معاشرتی طبقہ بندی تھی: ان میں ایک بڑی تعداد ان کی تھی جو دوسروں کے دیہاتوں میں محض بٹائی کرنے والے تھے- اگر منو یہ کہتا ہے کہ کھیت اس کی ملکیت ہوتے ہیں جو سب سے پہلے جھاڑیاں صاف کر دیتا ہے (109)- تو غالباً وہ ان کسان کاشتکاروں کے بارے میں سوچتا ہے جن کے پاس اپنے کھیتوں کا قبضہ ہوتا ہے لیکن ہر کہیں وہ یہ کہتا ہے کہ "کھیت کے مالک" کے دعویٰ جات' حقیقی کسان (بیج کا مالک) پر برتری رکھتے ہیں' (110) اور مؤخرالذکر صرف ایک بٹائی والا ہو سکتا ہے-" بجنا وا لکیہ اس بات کی تشریح یوں کرتا ہے کہ وہ (منو) یہ کہتا ہے کہ کھیت کا مالک (شیتر سوامی) اس بات کا حقدار ہے کہ اپنی مرضی کے مزارع کو یہ کھیت سپرد کر دے- (111)

چوتھی صدی کے کتبوں میں پٹہ پر زمین دینے کی مرضی' عطیہ دینے والے پر ذمہ داری کی طرح پورے طور پر عائد ہوتی ہے- "زمین کاشت (بذات خود) کریں یا اس کو (کسی اور سے) کاشت کروائیں" (112)- ہیون سانگ (ساتویں صدی) یہ بتاتا ہے کہ عموماً بدھ مت کی خانقاہیں بھی اپنی اراضیاں بٹائی کرنے والوں کو پٹہ پر دے دیا کرتی

تھیں (جس میں ان کو) بعض اوقات بیل بھی دے دیئے گئے تھے مگر مزید کچھ بھی نہ دیا جاتا- تمرالپتی کے مقام پر اس نے یہ دیکھا کہ پیداوار کا ایک تہائی مزارع پیش کیا کرتا تھا- یہ محض چند حریص خانقاہیں تھیں جو کہ پیداوار کو تقسیم نہ کرتی تھیں بلکہ پروہت خود ہی ملازمین کو خواہ مرد ہو یا عورت کام سپرد کیا کرتے تھے اور دیکھا کرتے تھے کہ کھیتی ٹھیک طرح سے ہو رہی ہے- لیکن اس بات نے پروہتوں کو جبرا" کرایہ پر ملازم حاصل کرنے پر مجبور کر دیا- (113)

کسانوں کے کچھ گروہ مختلف مجبوریوں کے تحت بھی غلام تھے- اس موضوع پر بہت کچھ لکھا جا سکتا ہے لیکن بدقسمتی سے ثبوت مشتبہ اور منتشر ہے- فاہیان (پانچویں صدی) کہتا ہے کہ بدھ مت کی خانقاہیں اراضی کاشتکاروں اور مویشیوں کے ساتھ ساتھ' بادشاہ' بزرگ اور lay بدھ میتی لوگ مہیا کیا کرتے تھے (114)- یہ بات عملی طور پر اس کسان کے زرعی غلامانہ درجہ کی جانب اشارہ کرتی ہے جس کو اراضی عطیہ کی جاتی تھی- دوسری شہادت صرف کسانوں کی حرکات پر مجبوری کام کرنے کو بیان کرتی ہے- آر- ایس- شرما دوبارہ تیسری صدی میں جنوبی ہند اور اڑیسہ و گجرات میں چھٹی صدی (115) میں غیر معاشی جبری کام کی ephigraphic شہادت پیش کرتا ہے- بعد کی صدیوں کے لئے پیش کی جانے والی شہادت غیر پائیدار ہوتی ہے (116)- "وستی" یا جبری محنت کی صورت میں بھی غلامی کی ایک قسم ظاہر ہے جو کہ ہندوستان میں تقریباً ہر جگہ موجود تھی- بہرحال باقاعدہ زرعی کاموں میں اس کا استعمال محدود ہوتا ہے- (117)

بٹائی پر کام کرنے والے اور ممکنہ زرعی غلاموں کے برعکس' کسانوں کے مابین ایک ایسے اونچے طبقہ کی موجودگی کی شہادت موجود ہے جو کہ باقیوں پر حکمران تھا- منو کی تحریر میں ایک ایسا کسان (شیتریہ کسیا) بھی ہے جو مزدوروں (بھریتیہ) (118) یا اجرتی ملازم کے طور پر نظر آتا ہے- ملنداپانو (پہلی صدی ق-م سے پانچوی صدی عیسوی کے مابین مرتب کی گئی کتاب) ہمیں ایک ایسے کسان (کساکو) کے بارے میں بتاتی ہے جو کہ اپنے کھیت میں اپنی کامیاب محنت کی بناء پر بہت سے آٹے کا مالک بن گیا ہے اور Lord of whomsoever غریب اور ضرورت مند ہیں" (119)- تب ہی

کاما سوترا میں (چوتھی صدی) ''ایک کسان کا جوان بیٹا'' بھی نظر آتا ہے: دیہات کے نمبردار (گرامد ھپتی) اور سرکاری (آیوکتا) کی طرح اس نے عورتوں تک اس وقت جبکہ انہوں نے جبری مشقت (وستی کرم) پیش کی رسائی حاصل کی۔ اپنے کھیت (شیتر کرم) میں اس طرح کام کرتا ہے جس طرح اپنے گھر میں کرتا ہے' یا ان سے کپاس اور دیگر ریشہ دار مواد لے جاتا ہے' اور اس کے عوض ان کے لئے سوت وغیرہ لاتا ہے (120)۔ یہ (قصہ) ایک ایسی نادر تصویر ہے کہ جس سے ہم قدیم ہندوستانی دیہاتوں میں ایک کسان کے ہاتھوں دوسرے کسان کے ذیلی استحصال کے حقائق سے آگاہ ہوتے ہیں۔

کسان معاشرہ کی طبقہ بندی کی یہ حالت ہندوستانی معاشرے کی اصل نوعیت کے بارے میں سوالات اٹھاتی ہے جس کو (دیہی معاشرتی نظام کو) مارکس اور مین دونوں نے زمین کی مشترکہ ملکیت پر مبنی تصور کر لیا ہے (121)۔ بلاشبہ یہ ممکن ہے کہ اراضی کی بہتات کی صورت میں' ذاتی جائیداد مخصوص کھیتوں کے قابل فروخت انفرادی حق کی شکل میں ضرور پیدا نہ ہوئے ہوں گے اور' جیسا کہ ابتدائی چولہ عہد (نویں و دسویں صدی) میں غیر برہمنی دیہاتوں کے ساتھ نظر آتا ہے' بہت سی اراضی ضرور معاشرہ کے پاس رہی ہو گی (122)۔ یہ بات معاشرتی طبقہ بندی کی جانب اشارہ نہیں کرتی۔ کئی کسانوں کے پاس بیج' اناج کا ذخیرہ' مویشی' غلام بھی ہوں گے اور دیگر ان سے محروم ہوں گے۔ یہ اول الذکر ہوں گے جو حکمران ہوں گے۔

قدیم ترین قابل تلاش دیہی معاشروں کے نشانوں میں یہ بات جبرا'' ہمارے ملک میں لائی گئی ہے کہ صرف بالائی طبقہ معاشرے میں قدرتی طور پر وجود رکھتا ہے۔ ملندا پانو کے غیر اہم پیرہ گراف میں ناگاسین نے میناںذار بادشاہ کو بتایا کہ الفاظ اکثر اوقات ان باتوں کا اظہار نہیں کرتے جو کچھ ان سے ظاہرا'' مراد ہوتی ہے۔ اور وہ لفظ ''دیہاتیوں'' (گامیکا) کی تمثیل بیان کرتا ہے:

''فرض کرو' اے بادشاہ' کسی گاؤں میں گاؤں کے مالک (گاما سمیکو) نے ڈھنڈورچی کو حکم دے کر کہا' ''جاؤ ڈھنڈورچی! تمام

دیہاتیوں (گامیکا) کو فوراً" میرے سامنے اکٹھا کرو"..... اے بادشاہ!
اب جب مانک تمام گھرانوں کے سربراہوں (کو تیپرش) کو جمع
کر رہا ہے' لیکن یہ وہ نہیں ہیں جو کہ اس کے حکم کی تابع داری
میں جمع ہو رہے ہیں: یہ گھرانوں کے سربراہ ہیں' بہت سے ایسے
ہیں جو نہیں آتے: مرد اور عورت' کنیزیں اور غلام' اجرت پر کام
کرنے والے' ملازم' کسان (گامیکا) بیمار لوگ' بیل' سانڈھ'
بکریاں' بھیڑیں اور کتے---- بلکہ وہ سب شمار نہیں کئے جاتے"
-(123)

پس یہ صاحب روزگار دیہاتی جو کہ دیہات کے معاملات پر نمبردار کے بلاوے پر اس سے گفتگو کرنے کے لئے جمع ہوئے ہیں- الٹیکر کہتا ہے کہ وہ لوگ جو جمع ہوئے' جس کو وہ ابتدائی دیہی مجلس کا طریقہ بیان کرتا ہے' وہ اترپردیش (U.P) میں مہاتما' مہاراشٹر میں مہاتہ' کرناٹک میں مہاجن اور تامل علاقہ میں پیرومکل کہلاتے تھے' سب سے مراد ایک ہی چیز ہے (یعنی) دیہات کے سرکردہ لوگ (124)- معاشرے کی خاصیت ابھی تک برہمنوں کے دیہاتوں میں بہت اہم تھی جہاں پر تمام طاقت غیر کسان مالکان اراضی کے ہاتھ میں تھی- (125)

بدقسمتی سے اس سخت سوال کا مخصوص طرز میں جواب دینے کے لئے بہت حقیر دلیل موجود ہے: کسی ضرورت کے تحت بالائی طبقہ نے ہم آہنگی کا مظاہرہ کیا اور کسی ادارہ کی طرح گاؤں کو اپنے قابو میں کر کے چلایا؟ جواب کا ایک حصہ تو گاؤں کی معاشی خود مختاری ہے جس کے لوہے لگے ہل کے استعمال کی بناء پر سب سے بالاتر ہو کر ایک بار زراعت کو ترقی دے کر "جمہوری" کر دیا تھا- کوسامبی نے موریائی عہد کے بعد کے دیہاتوں کو حکمرانوں کے لئے بہتر منافع دینے والی قسم کے طور پر بیان کیا ہے جبکہ پیداوار کے تسلسل کو برقرار رکھنے کے لئے کم سے کم ضرورت میں خود کافی' جیسا کہ مارکس نے ایشیائی نظام میں دیہاتوں کی حالت کو تصور کیا تھا- کوسامبی کا خیال ہے کہ پہلے یہ حالات شمالی ہند ترقی پا گئے بعدازاں دکن میں (126)- کاریگروں کو کسانوں کی ضروریات

معلوم کرنے کے لئے اناج میں حصہ داری اور زراعت کے لئے چھوٹے قطعات کی الاٹمنٹ پر گزارہ کر کے دیہاتوں میں آباد ہونا پڑتا تھا۔ کتبات کی شہادت پانچویں صدی میں شمالی ہند میں ترکھانوں کے قطعات (اراضی) کی توثیق کرتی ہے۔ اور لیکھا پدوھاتی پانچ کاریگروں (پنچا کاروکا) کے بارے میں بتاتا ہے (128)۔ ترکھان' لوہار' potter' حجام اور دھوبی جو کسانوں سے اناج لینے کے حقدار تھے' یہ ساری (شہادت) کاریگروں کے دیہات کے ساتھ طے شدہ اتحاد کا واضح ثبوت ہے کہ ایک طرح سے دیہات کے بطور الگ مگر اجتماعی جگہ ہونے کی جانب پائیدار اشارہ ملتا ہے۔

گاؤں کے اندر کاشتکاروں اور کاریگروں کے مابین تعلق داری زیادہ تر رواج پر ہو گی جبکہ حقیقی الاٹمنٹ اراضی اور مسائل کے طے کئے جانے نے ایک صاحب اختیار عنصر کا مطالبہ کیا۔ پس قصبوں یا دیہاتوں کی حدود کے اندر کم تر ذاتوں کے جھونپڑوں کا اہم معاملہ بھی مخصوص ماتحتی میں رکھا جاتا تھا۔ دیہات کے گرد فالتو اراضی کا مزید استعمال اور غیر رہائشی کاشتکاروں کے داخلہ کی شرائط بھی کسی اتھارٹی سے طے کروانا تھا۔ بالفاظ دیگر کوئی بھی معاشی ادارہ سماجی ادارہ بھی ہوا کرتا تھا اور دیہات کے بڑے لوگوں نے اس کے بڑپن کے نام پر اختیار استعمال کرتے ہوئی اپنی آمدنی بڑھالی اور سماجی نظام چلاتے ہوئے اپنا تسلط قائم رکھا۔

تسلط کے فوائد زیادہ تر مالیاتی نظام سے سامنے آئے۔ منافع کا ایک بڑا حصہ ٹیکسوں کی ادائیگی میں گاؤں سے اپنے قبضہ میں لے لیا جاتا تھا۔ انفرادی دیہاتیوں پر اس بوجھ کو تقسیم کرنے کے اختیار نے صاحب اختیار طبقہ کو ایک بہت بڑا فائدہ پہنچایا (129)۔ گاؤں میں "طاقتور" نے "کمزور" پر بوجھ منتقل کرنا سیکھ لیا جیسا کہ یہ ابتدائی چودھویں صدی میں کیا جاتا ہو گا (130)۔ کسانوں میں اس زرعی تفریق کو بعض ماہرین پانچویں صدی کے کتبات میں پہلے سے موجود اورنگ اور اپاریکار کے مابین فرق کی صورت میں دیکھا ہے (131)۔ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ یہ بالاخر اس کا ٹیکس جمع کرنے کے امور تھے جنھوں نے دیہی معاشرے کو فوراً" اپنے سب سے پائیدار اور چند سری حکومت کا عنصر دیا۔

ہم یہاں طبقہ بند کسانوں کو اور دیہی معاشرے کے متعلق ہمارے اس قیاس کو جو کہ اس دباؤ کو محسوس کرنے کے لئے ہے جس کے لئے محصول سازی نے تمام کسانوں کو محکوم بنا لیا تھا' چھوڑ دیتے ہیں- نصابی کتب اور دوسری کسی جگہ پر اکثر پیش کئے گئے اس تصور میں کہ یہ مقدار عمومی طور پر کل پیداوار کا ایک چھٹائی (1/6) ہوا کرتی تھی' بہت کم صداقت ہے (132)- یہ سمرتیوں میں "بالی" کے لئے زیادہ سے زیادہ مقدار میں بیان کی گئی ہے (133) لیکن ارتھ شاستر میں "بالی" اور "سد بھاگ" (1/6) الگ ٹیکس ہیں (134)- اشوک کارمندی پلار کتبہ دوہرے محصول کی موجودگی کی توثیق کرتا ہے- وہ مقدس دیہات کے لئے "بالی" معاف کر دیتا ہے اور دوسرا محصول کم لاگت میں عائد رکھتا ہے جو اٹھ بھاگ (1/8) ہے- یونانی ذرائع میگھستینیز کے حوالے سے یہ دو اور ٹیکسوں کے بارے میں بتاتے ہیں' ایک کرایہ داری یا اراضی کا خراج اور ایک پیداوار کا 1/4 کا اراضی ٹیکس (135)- رورد من کے گرنار کتبہ (150 عیسوی) (136) میں دو ٹیکس بتائے گئے ہیں جس میں ٹیکسوں کی ایک بڑھتی ہوئی مقدار ہے-

یہ حقیقت کہ "سد بھاگ" ("دھرم سد بھاگ" بھی) ان ٹیکسوں کے مابین عائد نظر آتے ہیں اس نظریہ کا یہ مشکل جواز پیش کرتی ہے کہ زرعی ٹیکس گپت عہد میں بہ نسبت موریہ ایام کے کم تر لاگت میں تھا (137)- بلاشبہ "بھاگ بھوگ" کی اصطلاح دو محصولات کی نمائندگی کرنے کے لئے استعمال کی جاتی رہی ہے' پرانا سد بھاگ اور ایک اضافی خراج (بھوگ) (138)- آر- ایس- شرما اپنا یہ تاثر دیتا ہے کہ بعد کے کتبات میں ٹیکسوں کی بڑھتی ہوئی تعداد کسانوں پر مالیاتی بوجھ میں حقیقی اضافہ کی جانب اشارہ کرتی ہے (139)- واراہ میہیدا (چھٹی صدی) کی جانب منسوب کیا گیا ایک پیرہ گراف ان اجڑے دیہاتوں پر نظر ڈالتا ہے کہ جو بھوگپتی یعنی ٹیکس کلکٹر کے آپریشن کرنے پر کسانوں نے خالی کر دیئے- (140)

جب ٹیکس کی جبری وصولی کا عمل کسانوں کے لئے ایک فوری خطرہ تھا تو اس کی تقسیم کے طریقے نے بھی اس کو لمبے عرصے تک متاثر کئے رکھا- اپنے دو بنیادی تناظرات میں جو کوسامبی اور آر ایس شرما نے پیش کئے ہیں' ہندوستانی جاگیرداری کا

کرنے کے لئے شروع ہوئے اور انیسویں صدی میں ان کی حالت بیان کی گئی (168)-
مستند ثبوت برابر اسی زور کے ساتھ عہد وسطٰی میں دیہی صناعوں اور ملازموں کی طے شدہ حالت کی توثیق کرتے ہیں- اس کی دستاویزی ثبوتوں سے بھی تصدیق ہوتی ہے- ضیاء برنی (چودہویں صدی) (169) کی نظر میں دیہاتوں میں بالاہار (نچلی ذات کے دیہاتی بار بردار یا قلی) نے کم ترین خراج ادا کرنے والے زمینداروں کی نمائندگی کی- اس کے پاس اپنی خدمات کے عوض ایک چھوٹا سا قطعہ اراضی تھا- مہاراشٹر کے دیہاتوں میں 12 بلوت بھی تھے' جن کے رواجی اراضی کے حقوق اور دیگر حقوق فوکازوا کی قابل قدر تصنیف کا موضوع ہیں جو کہ اٹھارویں صدی کی قبل از برطانوی شہادت پر مبنی ہے (170)- دراصل یہ نظام عالمی نوعیت کا تھا (171)- اس لئے یہ بات مشکل سے ہی متنازعہ ہو سکتی ہے کہ دیہاتوں کا ذات پات کا نظام اور اس کے توجہ طلب پہلو' جیسے کہ قدیم ہند میں تشکیل پائے تھے ویسے ہی بغیر کسی قابل شناخت تبدیلی کے اٹھارویں صدی تک کام کرتے رہے- تب ظاہرا" کوئی ایسا اندرونی عمل کام نہ کر رہا تھا کہ جو دیہات کے سماجی ڈھانچہ کی تخریب کرتا- لیکن ملحقات جس میں یہ ڈھانچہ قائم تھا' مختلف فیصلہ کن پہلوؤں سے بدل جایا کرتے تھے- حکمران طبقے کی نوعیت میں اور قدر زائد کی تقسیم کے طریقے میں یہ ہی وہ تبدیلی ہے جو کاشت کاروں کے حالات زندگی پر اپنے اثرات کے ذریعہ عہد وسطٰی کی عہد قدیم سے حد بندی کرنے کا جواز فراہم کرتی ہے-

بلاشبہ عملاً اپنی ابتداء سے ہی اسلام کی شہری مشرقیت ایک شعوری "شہری مرتکز ثقافت" کو ترقی دینے میں ایک اہم عنصر تھی (172)- خواہ اسلام نے ابتدائی طور پر تحریک پیدا کی ہو یا نہ کی ہو' اسلام کی ابتدائی صدیوں میں پورے مغربی اور وسطٰی ایشیا میں تجارت و دستکاری کی ایک قابل ذکر افزائش امنڈ آئی (173)- یہ عمل بڑے بڑے نظام ہائے حکومت کی تشکیل سے ہم آہنگ تھا جو کہ ہر ایک (نظام حکومت) مضبوط مطلق العنانی کے زیر متحد تھا (یعنی خلیفہ کے ماتحت' اس کے بعد سلطان کے ماتحت)-
غوری فاتحین یہ سیاسی و ثقافتی روایات ہندوستان میں لائے- فاتحین اور ان کے

جانشین اپنی حاکمیت کے لئے' راجپوت فوجوں کی بکھری ہوئی قوت کے مقابلے میں' اپنے پہاڑی تیر اندازوں کے مؤثر اتحاد کے رہین منت تھے (174)- ایک پہلو سے یہ مرکزی نظام حکومت کے لئے شاندار کامیابی تھی (175)- مرکزیت پیدا کرنے کی جانب رحجان کو بارود اور توپ خانہ کی آمد سے مدد ملی جس کا پہلا ڈرامائی نتیجہ پانی پت (1526ء) میں بابر کی فتح تھی (176)-

مرکزیت نے قابل انتقال علاقائی ریونیو کی مقدار کے ادارے کی شکل میں خود کو ممتاز طور پر پیش کیا- (عہد سلطنت میں اقطاع' مغلیہ سلطنت میں جاگیریں) یہ وہ نظام تھا جو کہ اپنے بنیادی اصول کے ساتھ مکمل طور پر اسلامی دنیا سے مستعار لیا گیا تھا- نتیجتاً" حکمران طبقہ کے اراکین (ظاہرا" بادشاہ کے امراء اور آفیسرز) تب تک مستقل موروثی مقامی نوابوں کی شکل میں ابھرنے سے روکے رہے' جب تک کہ بادشاہ کے دربار پر مشتمل مرکزی تنظیم ٹھیک سے کام کرتی رہی- یہ نظام بھی شہروں میں امراء اور ان کی افواج کی پوری توجہ کی جانب اشارہ کرتا ہے- جہاں سے وہ دیہی علاقوں پر کنٹرول کیا کرتے تھے' جس میں ان کو خود کوئی آزادی یا رواجی تعلق حاصل نہ تھا-

ایک اہم تصنیف میں محمد حبیب اس تبدیلی کو جو سلاطین کے قیام کے وقت عمل میں آئی ایک "شہری انقلاب" قرار دیتا ہے بعدازاں جس کی تقلید "دیہی انقلاب" (178)- کوئی شخص صناعوں کی آزادی کی وسعت پر ان سے (محمد حبیب سے) اختلاف کر سکتا ہے' جیسا کہ میں کرنے کی جرات کروں گا کہ پہلا عمل معنوی ہے اور بلاشبہ دو ترقیوں کے تعین پر (179)- لیکن فتوحات کا مرکزیت' شہری بڑھواڑ اور زرعی منافع میں حصہ داری میں تبدیلی کے مابین جو باہمی تعلق اس نے دیکھا ہے ضرور درست ہونا چاہئے-

ملک کے مقابلے میں شہر کی حمایت کی حکمت عملی کا توازن' عہد وسطیٰ کی ہندوستانی معاشی تاریخ کا ایک اہم پہلو ہے- تمام سلاطین کی ادبی و مسکوکاتی (numismatic) شہادتیں' شہری زندگی میں ایک منصفانہ قابل ذکر اٹھان کا تعین کرتی ہیں (180)- ایسا لگتا ہے کہ مغلیہ سلطنت میں شہری آبادی کل آبادی کے 15 فیصد تک

نظریہ لازمی طور پر حکمرانوں کے محصول کے ذرائع کی جبریت کے طریقہ کار پر تکیہ کرتا ہے (141)- شرما زمینوں کو برہمنوں کو عطیہ کئے جانے کا بطور ہندوستانی سیکولر ازم کے پیش خیمہ ہونے کا ذکر کرتا ہے' جس کے لئے کتبات کا ثبوت پہلی صدی سے شروع ہو جاتا ہے لیکن اس نظریہ کو تسلیم کرنے میں کئی رکاوٹیں ہیں خاص طور پر شمالی ہند میں سرکاری عہدیداروں' منصب داروں اور حکمران کے اقرباء کو موروثی طور پر زمین عطاء کرنے کے عمل سے پہلے تقریباً آٹھ سو سال یا اس سے بھی زائد کے وقفہ کا ہونا (خاص طور پر 1000 عیسوی سے) (142)-

جاگیرداری کا ایک بہت اہم ذریعہ کامرس کا زوال اور قصبوں کا زوال تھا جو کہ گیارہویں صدی تک مسلسل نظر آتا ہے- یہ حکمران طبقہ کے بدویت اختیار کے ساتھ ہی ہوتا نظر آتا ہے (143)- ہر سطح پر اس کے معدوم ہونے کا رجحان اور اس طرح موروثی ٹیکس جمع کرنے والے حکمرانوں (سمنت' ٹھاکر' رانک' روَت (راج پتر وغیرہ) کی پیدائش نے نظام مراتب میں کچھ کو دوسروں کے اوپر فوقیت دی (144)-

فوجی رسالہ نے اس معدوم شدہ سیاسی قوت کی حمایت کی- رتھ ساتویں صدی سے ہندوستان میں متروک ہو گئے تھے (145)- دوسری جانب گھڑ سواروں کی مؤثریت ابتدائی عیسوی صدیوں میں زین کی آمد سے اور دسویں صدی میں اصلی رکاب (non-metallic) کی آمد کی وجہ سے بہت زیادہ ثابت ہو چکی تھی (146)- جب 712-13 میں عربوں نے راجہ داہر کا مقابلہ کیا تو سندھ کے حکمرانوں کے ساتھ پانچ ہزار گھوڑ سوار تھے (147)- صاف طور پر ظاہر ہے کہ بادشاہوں کے بیٹوں سے مراد ایک علمی ادبی ترجمہ کے مطابق راج پوت ہیں (روَت _ جدید راجپوتوں کے اجداد) یہ گھوڑ سوار ہندوستانی جاگیرداری کے سردار تھے (148)- دسویں صدی میں انہوں نے شمالی ہند میں اور دکن کے بڑے خطہ میں ایک بڑی جنگجو گروہ کی تشکیل کی' اگرچہ ان کا ایک ذات کی صورت میں متحد ہو جانا بعد کا ایک غیر معمولی واقعہ تھا (149)-

گھڑ سواروں نے مسلح فوج کے واحد مؤثر جز کی نمائندگی کی- جنگجو خاندان اب الگ دیہاتوں پر مبنی جاگیر کا مطالبہ کر سکتے تھے (روایتی طور پر 6 کی تعداد میں) ان کے

افراد دیہاتوں میں بالقوت ٹیکس وصول کرنے اور کسانوں کو محکوم بنانے کے لئے پھیل گئے (150)- جنگجوؤں کے کم تر عہدیدار دیہاتی جابروں کی شکل اختیار کر گئے ہوں گے- دیہات کے نمبردار (خوط اور مقدم) جو گھوڑوں پر سوار ہوتے تھے- عمدہ کپڑے پہنتے تھے اور دوآبہ میں ابتدائی چودہویں صدی میں پان چبایا کرتے تھے- وہ راجپوتوں کا بہترین نمونہ ہو سکتے تھے (151)- جس مقامی طاقت اور حقوق کو ان جاگیردار حکمرانوں اور جنگجوؤں نے بزور قوت اپنے لئے ہتھیا لیا تھا' (اس نے) اس سیاست کو لمبے عرصے قائم کئے رکھا جس میں یہ خود پیدا ہوئے تھے یہ بات ان گہرے تلخ حقائق سے بہت زیادہ واضح ہے کہ وسطی ہند کا زمیندار طبقہ' جو جدید دور میں بھی موجود ہے اسی وقت پیدا ہوا تھا (152)-

ہماری شہادت اس جانب رغبت پیدا کرتی ہے کہ کسان کو کسی خم پذیر شکار سے زیادہ دکھایا جائے جبکہ اس سے برتروں نے اس سے لڑا کر اس لئے باہر کر دیا کہ اس منافع پر قبضہ کر لیا جائے جو اس کسان نے پیدا کیا- بہرحال یہ ہماری شہادت پر لگائی گئی حد بندیوں کی وجہ سے بخوبی ہو سکتا ہے- حکمرانوں کی epigraphic پر سستی زرعی انقلاب پر اثر انداز ہونے والی نہ تھی- ہم آر- ایس شرما کے گیارہویں صدی میں ایک کسان بغاوت کی نشاندہی کرانے پر اس کے رہین منت ہیں- کیوارتی' روایتی طور پر ملاحوں کی ایک نچلی مخلوط جاتی (153)- شمالی بنگال میں حق لگان داری کی کچھ ملازمت پر اراضیوں کے ٹکڑوں کے مالک تھے (153)- ایک ادبی ذریعہ (رام چرت) بیان کرتا ہے کہ بھاری محصولات کے دباؤ میں آ جانے پر انہوں نے بغاوت کر دی' برہنہ تن کمانوں اور کلہاڑوں سے بھینسوں پر سوار لڑتے رہے- انہوں نے اپنی شکست ہونے سے قبل (1075ء) (154) ایک پالا حکمران کو شکست دی اور مار ڈالا اور دوسرے کو اپنے تمام جہاز ہٹانے پر مجبور کر دیا- پس یہ انقلاب ایک "ذات" کا انقلاب بھی تھا- کائیوارتا لوگ اپنی سماجی معذوریاں (اپنے اوپر ہونے والے جبر) بھی اٹھا چھینکنے کی کوشش کرتے رہے تھے- بلاشبہ بنگال میں بعد میں آنے والا ایک سینا حکمران کم تر کائیوا تاؤں کی ایک صاف ذات بنانے والا بیان کیا جاتا ہے (155)-

## عہد وسطیٰ کی کاشتکاری

کسانوں کے حالات میں عدم تبدیلی کا درجہ ہمیشہ یک طرفہ بیان ہو سکتا ہے۔ دوسری جانب محض ریکارڈ کی کیفیت میں ایک تبدیلی کی بناء پر خود بین تبدیلی سے ہر ایک کو ہوشیار بھی رہنا چاہئے۔ جیسا کہ یہ تب ہوتا ہے کہ جب ہم تیرہویں صدی میں داخل ہوتے ہیں۔ لہٰذا جب تک کہ بنیادی امور واضح نہ ہو جائیں' تو یہ غالباً بہتر ہے کہ کسانوں کی تاریخ مین عہد کے تعین کے مسئلہ پر فیصلہ محفوظ رکھا جائے۔

پہلا سوال توضیح طلب یہ ہے کہ کیا دیہی معاشرے کے ڈھانچہ اور کاشت کی پیداوار کے طریقے میں تبدیلی کے لئے کسی اندرونی عناصر میں کوئی ترقی ہوئی؟ ایسے ممکنہ عناصر میں' زرعی ٹیکنالوجی پہلے مطالعہ کئے جانے کی مستحق ہے۔ بلاشبہ ہندوستانی تاریخ میں اسلام کی آمد نے بیرونی ذرائع سے حاصل شدہ تکنیکوں کے داخلے کے لئے دروازے تھوڑے زیادہ وسیع کر کے کھول دیئے (156)۔ چنانچہ زرعی آلات اور طریقوں میں کئی واضح بہتریاں ہوئیں جو کہ وسطی صدیوں سے منسوب کی جا سکتی ہیں۔

ایک قابل ذکر ترقی نظر ہندوستانی "ساقیہ" یا اراگھتہ (رہٹ معہ- potgarland) کو قائمہ الزاویہ چکر دینے کے اصولوں کے ساتھ ہوتی نظر آتی ہے۔ ایک ایسی مکمل طور پر ترقی یافتہ شکل جو کہ سولہویں صدی کے شروع سے پنجاب اور ستلج سے ملحقہ علاقہ میں استعمال ہوتی ہوئی بیان کی جاتی ہے۔ غالباً یہ بات بھی یقینی ہے کہ دانے دار پہیہ گزشتہ دو تین صدیوں میں عام ہو چکا تھا (157)۔ اس کے عام ہونے نے وادی سندھ اور راجستھان میں آبپاشی میں کافی حد تک معاونت کی ہو گی۔ جوڑ لگانے والا چونا جو کہ مسلمانوں کے ساتھ آیا تھا' اس نے نیل کے کڑھاؤں کو پانی سے محفوظ دیواریں مہیا کر کے نیل نکالنے کے عمل کو بہتر بنا دیا ہو گا (158)۔ تیرہویں صدی کے خاتمہ پر شراب کشیدنے کے عمل نے ایک نئی اور تسلیم شدہ طور پر عام ہونے والی صنعت کو قائم کیا (159)۔ پندرہویں صدی میں ریشم کے تعارف کی وجہ سے سترہویں صدی میں جا کر بنگال پوری دنیا کے بڑے بڑے ریشم مہیا کرنے والے خطوں میں سے ایک ہو گیا (160)۔ نئی دنیا کی دریافت کے بعد' ہندوستان نے نئی اہم فصلیں حاصل کیں جیسے مکئی

اور تمباکو جن کی کاشتکاری سترہویں صدی سے تعلق رکھتی ہے (161)- قلم کاری کا عمل بھی اسی صدی میں پھیلا جس کے نتیجہ میں کچھ پھلوں میں بہتری ہوئی خصوصاً سنترہ میں (162)-

یہ ترقیاں ساکن زراعت سے متعلق کسی بھی مفروضے کو سلام کرنے کے لئے کافی ہیں مگر جب اجتماعی طور پر لیا جائے تو یہ سب تکنیکی انقلاب کی حد تک جداگانہ طور پر بھی نہیں پہنچ پاتیں- عام طور پر ان چیزوں نے کاشتکارانہ زراعت کی توسیع اور نفاذ و بحالی میں حصہ لیا مگر اس کی تخریب و تبدیلی میں نہیں-

دیہاتوں کے بنیادی سماجی تعلقات کسی قابل دید تبدیلی سے نہیں گزرے- اسلام نے ذات پات کے نظام پر تقریباً کوئی اثر نہ ڈالا- بلاشبہ سائنسی ذہن رکھنے والے البیرونی کی بہت کم تر عدم توثیق کے علاوہ عہد وسطٰی کے اسلام نے اس نظام پر کوئی تنقید و مذمت نہ کی (163)- پس ذات پات دیہی زندگی کا ایک واضح عنصر بنی رہی جیسا کہ وہ گزشتہ دور میں تھی (164)- مذہب تبدیل کرنے کے علاوہ مسلمان دیہی گروہ endogamy کی پریکٹس کی خبرگیری کیا کرتے تھے' اگرچہ پیشہ وروں اور درجہ کی تغیر پذیری کا ایک بڑا طبقہ عام مسلمانوں کے مابین برداشت کیا گیا نظر آتا ہے (165)-

کسانوں کے دیہی آبادی کے دیگر عناصر کے ساتھ تعلقات بھی بنیادی طور پر نہ بدلے- یہ بات کم تر ذاتوں کے بارے میں خاص طور پر درست ہے- اسلامی ہند کے سباق و سیاق میں ان کو کوئی ہمدردی نہیں دی جاتی- سندھ کے عرب فاتح محمد بن قاسم نے سابقہ دور میں جاٹوں پر عائد کردہ ذلیل کرنے والی پابندیوں کی توثیق کی جو کہ بالکل ان پابندیوں سے مشابہہ تھیں جو منو سمرتی نے چنڈالوں پر عائد کی تھیں (166)- کم تر پرولتاریہ کی کاشتکارانہ ذات پات کی غلامی عملاً پورے عہد وسطٰی میں بغیر کسی کمی کے جاری رہی- مغلیہ عہد کے آخر میں ذاتوں کا پیشہ ورانہ گروہ جیسے چمار' دھنک اور دھیر یقیناً زمینداروں اور کسانوں کے کھیتوں میں کام کرنے والوں پر مشتمل تھا (167)- یہی وجہ ہے کہ ابتدائی وقتوں سے برابر نچلی اور کچلی ہوئی ذاتیں دیہی آبادی کے ایک چوتھائی (1/4) یا ایک پنجائی (1/5) حصے پر مشتمل تھیں جبکہ مردم شماری اور سروے ان کی گنتی

پہنچ گئی تھی، جو کہ انیسویں صدی کے آخر کے مقابلہ میں زیادہ نمایاں تناسب ہے (181)- شہری پیداوار زیادہ تر اس منافع پر انحصار کرتی تھی جو کہ حکمران طبقہ اراضی ٹیکس کی شکل میں جبراً" وصول کرتا تھا جو کہ زیادہ اس کے (حکمران طبقہ کے) اراکین اور ان کے متعلقین اور شہروں میں رہنے والے شاہی ملازمین میں تقسیم کر دیا جاتا تھا -(182)

عہد وسطیٰ کا اراضی ٹیکس خراج یا مال علاء الدین خلجی (1296-1316ء) کے ساتھ اپنی اصل شکل میں سامنے آیا- تب تک ماسوائے کچھ علاقوں کے، سلاطین یا ان کے مقرر کردہ افسر خراج کو جو کہ شکست خوردہ علاقوں کے سرداروں سے چھینا جاتا تھا، پیمائش شدہ اراضی پر لگان شدہ فصلی قیمت پر اطلاق کے ذریعہ لیتے تھے (183)- اصطلاحاً" جیسا کہ اپنی شکل میں بھی، یہ ٹیکس لازمی طور پر اسلامی دنیا کے واحد بھاری خراج سے مشابہ تھا (184)- ایک بار جو عہد سلاطین میں رائج کیا گیا (185) تو یہ مغلیہ سلطنت میں اسی حجم پر "معاشی لگان" کی حدود کو چھوتے ہوئے جاری رہا- (186) فرق اس ٹیکس کے اور عہد وسطیٰ سے قبل کے "ٹیکسوں اور تخمینوں کی ڈراؤنی تعداد" کے مجموعہ کے مابین اس سارے بوجھ کی ضخامت میں جو کسان پہلے سے برداشت کر رہا تھا غالباً ذرا سی ہی تبدیلی تھا (187)- یہ بات حقیقت کے علاوہ ہے کہ وہ لوگ جو اراضی محصول کے ذریعہ منافع کے مالک بن بیٹھے انہوں نے سابقہ مالکان کے کردار سے مختلف ایک کردار کے معاشی و سماجی پہلو کی نمائندگی کی-

اراضی محصول کے نفاذ (جو مغل دور میں عموماً مال کہلاتا تھا) اس نے کسانوں کے اپنے سے برتروں (مالکان) کے ساتھ تعلقات کو نئی شکل دی- جب سے کہ محصول میں منافع کا زائد حصہ بادشاہ اور (اس کے مقررین) کے لئے مخصوص ہوا تھا تو سابقہ امراء کے مالیاتی دعوے جات کی کوئی اجازت نہ تھی- اسی لئے سلاطین کی جانب سے خوط (حقوق خوطی، قسمت) کے لگانوں کی مخالفت تھی (188) اور مغلوں کی جانب سے زمینداروں کے مختلف لگانوں کی (189)-

اراضی ٹیکس زیادہ عرصہ تک اسی حالت میں نہ دیکھا گیا بلکہ پھر خراج (Levy)

کے طور پر جو کہ ہر کاشتکار پر براہ راست قابل تشخیص تھا خواہ وہ (کاشتکار) خوط تھا یا بالاہار تھا (190)- مغل سلطنت میں ہر کاشتکار پر ہر ایک کے نام کے ذریعہ (آسامی وار) محصول کی تشخیص کیئے جانے پر زور دینا' ریونیو ادب میں رچ بس گیا ہے (191)- اس سے آگے بھی بعض اوقات ایک قدم اٹھایا جاتا تھا: کسان کی ذات پر ایک دعویٰ- چودہویں صدی کی ایک دستاویز بتاتی ہے کہ: ''یہ سچ ہے کہ کسان پیدائشی طور پر آزاد (برر یعنی اصل) ہیں' لیکن ان کی محصول ادا کرنے کی ذمہ داری ان سے یہ مطالبہ کرتی ہے وہ ان دیہاتوں سے بندھے رہیں جہاں کی مٹی کو وہ کاشت کرتے رہے ہیں (192)- اصحاب اختیار کا یہ اختیار کہ کسانوں کو زمین کی کاشت کرنے کے لئے مجبور کریں' ان کو (کسانوں کو) یہ زمین چھوڑنے سے روکیں' اور ان کو واپس لے آئیں اگر وہ ایسا کرتے ہیں (زمین چھوڑتے ہیں) مغلیہ عہد میں مختلف مقامات پر بہت وثوق سے بیان کیا گیا (193)- آخر میں' اگر کسان ٹیکس ادا کرنے میں ناکام ہو جاتے تو ان کو شاہی افواج کی جانب سے ہونے والے حملوں اور ان کی غلامی کے دباؤ میں ہونا پڑتا- ان آزمائشوں کی شہادت ٹھیک تیرہویں صدی سے شروع ہو جاتی ہے (194)- یہی آزمائشیں سلطنت مغلیہ میں تقریباً معمول بن گئی تھیں (195)-

صاف طور پر عہد وسطیٰ کے اراضی محصول نے تمام دیہی طبقات پر اپنا زور قائم کر لیا- لیکن خود قدر زائد کے تصرف کے مفاد میں یہ مناسب تھا کہ دیہی سماج کا موروثی ڈھانچہ قائم رکھا جائے اور اس کو اراضی ٹیکس جمع کرنے کے پر بھی مجبور کیا ہو گا (196)- غیاث الدین تغلق (25-1320ء) نے بہرحال' ان کو ناقابل عمل محسوس کیا اور دو مستحقین کو ان کی خدمات کے عوض میں ان کی اراضی کے محصول سے مستثنیٰ قرار دیا (197)-

یہاں ہم دیکھتے ہیں کہ حالت کی ہنگامی صورتیں کس طرح ایک ''تاریخی صلح'' کی جانب لیجانے پر پابند تھیں- ہندوستانی جاگیرداری کے دنوں کے موروثی عناصر اپنے زیر انتظام علاقوں پر مخصوص حقوق کے مالکان کے طور پر تسلیم کر لئے گئے ہوں گے اور مسلح ملازمین رکھنے کی اجازت دے دی گئی ہو گی- اس کے عوض میں وہ ارباب اختیار

مخصوص خدمات پیش کرنے کے ذمہ دار ہوں گے' قابل ذکر طور پر ٹیکس جمع کرنے کے لئے۔ تصادم کے ایک ناگزیر عمل کے بعد' حقوق و لقب اختیار کرنے کی پریشانی' اس طبقہ نے مغلیہ سلطنت میں زمیندار کا عالمی درجہ حاصل کر لیا (198)۔ "صلح" کی اصطلاح ایک خطہ سے دوسرے خطہ تک بدلتی چلی گئی' لیکن ہر جگہ پر زمینداروں اور دوسرے برتر حقداران نے اپنے زیر حق کے لئے علاقوں سے جمع شدہ ریونیو میں ایک مختصر سا حصہ لیا ہو گا (شمالی ہند میں اراضی ریونیو کا 10 فیصد' گجرات میں 25 فیصد) اور عملاً کسانوں کو ان کو کچھ دوسری levies عائد کرنے اور دیگر مالی فائدہ کے دیگر حقوق حاصل کرنے کی اجازت تھی (199)۔

پس کسانوں' زمینداروں اور حکمران جماعت کے مابین ایک مثلثی (سہ طرفی) تعلق قائم ہو گیا تھا۔ اٹھارویں صدی کے ابتدائی نصف میں قاضی محمد اعلیٰ نے ہندوستان میں حقوق اراضی پر ایک رسالہ تحریر کیا۔ اس کی تصنیف کافی توجہ حاصل نہ کر سکی اگرچہ عملاً وہ مسلم فقیہوں میں واحد ہے کہ جس نے ہندوستان میں زرعی تعلقات کے حقائق کا احاطہ کیا۔

اس کے مطابق' اسلام کی فتوحات سے قبل' راجے' جن کی نسل راجپوت کہلاتی ہے' کسانوں سے خراج (اراضی) محصول کی باز پرس کیا کرتے تھے۔ مؤخرالذکر راجاؤں کی جانثاری اور احترام سے باہر ہوتے ہوئے جو تمام اراضی کے مالکان تسلیم کر لئے گئے تھے' خود کو اس کا واحد کاشتکار تصور کیا کرتے تھے۔ اگرچہ اسلامی فتوحات کے ساتھ ہی راجاؤں نے اپنا اقتدار اعلیٰ کھو دیا' سلاطین نے ان کو کسانوں پر سردار (رؤسا) باقی رکھا: اب وہ زمیندار کہلاتے ہیں۔ (اس ضمن میں قاضی تاریخی طور پر بالکل درست ہے) (200)۔ زمینداروں کو کسانوں سے (محض) ٹیکس جمع کرنے کا کام سپرد کیا گیا تھا کیونکہ کسانوں کے اجداد قبل از اسلام کے سرداروں (رؤساء) کو مالکان تصور کر چکے تھے' انہوں نے ان کی نسلوں' زمیندار' کو بھی بطور مالک تسلیم کرنا جاری رکھا: قاضی زمینداروں کی اس ساخت پر اعتراض کرتا ہے کیونکہ وہ کہتا ہے کہ اراضی محصول میں زمینداروں پر عائد نہ کیا گیا ہے بلکہ کسانوں پر عائد کیا گیا ہے۔ لیکن کسانوں (ہاریوں)

نے کبھی مالک ہونے کا دعویٰ ہی نہ کیا ہے تو وہ ایسے (یعنی مالک) تسلیم بھی نہیں کئے جا سکتے- بلاشبہ جب سے محصول اراضی، گرچہ پیداوار کا نصف مقرر تھا، اپنی حد سے تجاوز کیا، تو یہ اسلامی قانون کا خراج نہیں ہے بلکہ اجرت ہے- اس کا مساوی طور پر ان کھیتوں پر بھی اطلاق ہوتا ہے جن کو زمیندار خود کاشت کیا کرتے تھے- اس لئے اراضی کی ملکیت خزانے کو حاصل تھی- دوسرے، لفظوں میں اختتامیہ میں وہ کچھ بیان کرتا ہے جو سولہویں اور سترہویں صدی کے یورپی سیاحوں نے غیر متنازعہ اصول کے طور پر تسلیم کیا، یعنی "ہندوستان میں تمام اراضی بادشاہ کے قبضہ (تصرف) میں ہے-" قاضی نے کہا، یہ سچ تھا کہ زمینداروں نے دیہات بمعہ کاشت شدہ اراضیوں کے خریدے اور بیچے، جن پر وہ ملکیت کے حقوق کا دعویٰ کرتے تھے، (نہیں) بلکہ اس کی رائے یہ ہے کہ یہ کاروائی جھوٹے "دعووٴں" پر مبنی تھی (201)-

قاضی کی اپنی آرائیں اس کے حقائق کی حلیہ کشی کی نسبت کم اہمیت کی حامل ہیں جن میں وہ بالکل صحیح ہے- کسان خود کو زمینداروں کا، کہ جو مالکان تھے، مزارع مرضی (tenant-at-will) تو تسلیم کیا کرتے تھے، لیکن قابضین (یا حقدار) نہیں : دوسری جانب، لگان کے قریب ترین ہم قیمت کا بادشاہ کے محصول کے ذریعہ دعویٰ کیا جاتا تھا- اس طرح کی پیچیدگیاں کسی قانونی نظریہ ں پرواہ نہیں کرتیں : ان کی محض تاریخ کی چھ صدیوں کے نتیجہ کے طور پر وضاحت کی جا سکتی تھی-

قاضی محمد اعلیٰ کے بیان میں زیادہ سہولت کا ایک ممکنہ ٹکڑا بھی ہے- زمیندار عالمی ثالث نہ تھا- کسانوں کے قبضہ کے علاقوں (رعیاتی) کی موجودگی، زرعی نظام کا ایک بہت اہم پہلو تھا (202)- یہ چیز اس بات کی خاص وجہ معلوم ہوتی ہے کہ مغل ریونیو دستاویزات اکثر اوقات ان جگہوں پر کسی زمیندار کا حوالہ چھوڑ دیتی ہیں جہاں پر ہم ان (کے نام یا حوالہ) کی توقع رکھتے ہیں (203)- کاشتکاروں کی ملکیت یہ قطعات سادہ الاصل ہونے چاہئیں کیونکہ پرانے نواب/راجے تباہ ہو چکے تھے یا خود کو زمیندار بنانے کے قابل نہ تھے، یا کیونکہ زیادہ اسی بات کا امکان ہے، جاگیردارانہ نظام کی صدیوں میں بھی ایسے قطعات تھے جو کسی ر ـ ں موروثی ملکیت نہ تھے- ان قطعات میں ایسے

دیہات بھی شامل ہو سکتے تھے جو سابقہ دیہی طبقات یا کسی علیحدہ ہونے والوں نے قائم کئے ہوں۔ لیکن اگر اس بظاہر لمبے گرچہ بکھرے ہوئے حلقے میں کوئی زمیندار نہ تھا' تو پھر وہاں پر کسانوں ہی میں کوئی اعلیٰ درجہ کا طبقہ ضرور تھا۔

ابتدائی عہد کے بارے میں ہم اپنی بحث میں دیکھ چکے ہیں کہ کاشتکاری پیداوار invariabily طبقہ بندی کی جانب اشارہ کرتی ہے جیسا کہ اس (طبقہ بندی) کا مطالبہ نہ صرف کسانوں کی اپنی محنت ہے بلکہ اس کا مطالبہ یہ بھی ہے (جیسا کہ چودہویں صدی اس کو منظر عام پر لاتی ہے) کہ بیج' بیلوں کی ایک جوڑی' اوزار اور دیگر سامان کی شکل میں سرمایہ (مایا) کا (204)- کثیرالذوات دیہاتوں میں' ذات نے طبقہ بندی پر زور دیا ہو گا' خاص طور پر جب اونچی ذات نے اس طرح کی مالیت میں رعایت حاصل کر لی ہو گی (205)- اراضی ریونیو ایک regressive محصول کے طور پر ہر حال میں چھوٹے کسانوں پر بہت زیادہ بوجھ کے طور پر آن پڑا ہو گا۔ مگر یہ بوجھ اور بھی زیادہ تلخ ہو گیا ہو گا کہ جب پورے دیہات کو متاثر کرنے کی صورت میں "بڑے آدمی" (کالنترن) اور مقدم (نمبردار) نے اپنے کندھوں پر پڑنے والے واجب الادا ریونیو کو چھوٹے کسانوں (ریجا رعایا) کے کندھوں پر ڈال دیا ہو گا (206)- مغلیہ سلطنت کی دفتر دستاویزات میں اٹھنے والی یہ شکایات ہمیں چودہویں صدی تک کے مورخ کے "کمزور پر طاقتور کے پڑنے والے بوجھ" کا حوالہ (207) یاد دلاتی ہیں' بالکل اس طرح کہ جیسے لفظ "کالنترن" ہمیں قدیم ہند کے دیہی معاشروں کے "بڑے لوگوں" تک واپس لے جاتا ہے۔ Taxation نظام میں اس طرح کا امتیاز موروثی تھا: لیکن یہ اراضی محصول زیادہ شدت اختیار کر گیا ہو گا۔

اب تک ہم نے زیادہ تر محصول جمع کرنے کے زرعی معیشت پر اثرات کا مطالعہ کیا ہے۔ اس حقیقت سے کہ عہد وسطیٰ کے ہندوستان میں' منافع شہر میں بادشاہ اور اس کے مخصوص مقررین کی فضول خرچیوں میں بے دریغ لٹا دی جاتی تھی' یہ مراد ہے کہ شاذ و نادر ہی ٹیکس مالکان زرعی پیداوار کا کوئی براہ راست استعمال کرتے تھے۔ علاء الدین خلجی کے وقت سے (چودہویں صدی کے شروع میں) cash-nexus صاف طور

پر زیادہ اچھے طریقے سے قائم ہونا معلوم ہوتا ہے' اسی وجہ سے سلطان کا یہ حکم کہ محصول مختلف علاقوں میں اجناس کی شکل میں اکٹھا کیا جائے- واضح طور پر درج ہے (208)- مغلیہ سلطنت میں Cash-nexus تقریباً عالمی تھا: اس وقت بھی جبکہ ٹیکس جنس (فصل بٹائی نظام کے تحت) میں مقررہ تھا' یہ زیادہ تر رقم کی ادائیگی کی صورت میں لیا جاتا تھا (209)- دورانیہ کا یہ چکر اس وقت مکمل ہوتا تھا کہ جب تاجران' دیہاتوں سے زرعی پیداوار خرید کر' اس کو شہروں کے لوگوں کے ہاتھ فروخت کر دیا کرتے تھے جو کہ ٹیکس کی رقم کے بلاواسطہ یا بلواسطہ وصول کنندگان تھے- زرعی پیداوار کا یہ حصہ' اس حصہ کی نسبت جو دیہاتوں میں بغیر فروخت ہوئے بچ جایا کرتا تھا' فطری طور پر اعلیٰ درجہ کی فصلوں (گندم' گنا) اور خام مواد صنعتی فصلوں (مثلاً کپاس' سوت) پر مشتمل ہوتا ہو گا (210)- ایک تخمینہ کے مطابق' کپاس اور گنے سے' جو ملارنا پرگند (صوبہ راجستھان) میں خریف کی فصل میں کاشت شدہ رقبہ کا صرف 8 فیصد پر قابض ہیں' ریونیو کی 32 فیصد رقم ادا کی گئی (211)- بالفاظ دیگر' وہ فصلیں جو زیادہ اچھی فروخت ہوئی تھیں اعلیٰ درجہ کی فصول تھیں جن سے (اپنے درجہ سے ہم آہنگ ہونے کی وجہ سے) زیادہ ریونیو ادا کیا جاتا تھا نیز کچھ installations (نیل_ sugar mills وغیرہ) بھی تھیں- واضح طور پر صرف زیادہ سرمایہ والے کسان ہی یہ فصلیں اگا سکنے کے ذرائع رکھنے کے اہل تھے' اور اسی طرح سے منافع بھی انہی کا ہوتا ہو گا- دوسری جانب' زیادہ غریب منڈی میں استعمال ہونے والی فصلیں نہیں اگا سکتے ہوں گے' اور ریونیو مطالبات پورے کرنے میں ان کو بہت سی مشکلات کا سامنا ہو گا- وہ یہ ذرائع مہاجنوں سے حاصل کرتے ہوں گے اور زیادہ مالیت پر دیئے جانے پر' بلاشبہ کنگال ہو جاتے ہوں گے (212)- اورنگ زیب نے اپنے ایک فرمان میں "چھوٹے کسانوں (ریجا رعایا) جو زراعت میں مصروف تھی لیکن مکمل طور پر اپنی بقاء' بیج' اور مویشی کے لئے قرضوں پر انحصار کرتی تھی ان کو جزیہ سے مستثنیٰ قرار دے دیا تھا (213)-

گاؤں کا انتظام بڑے طبقہ کی زیر نگرانی ہوتا تھا- ایک قدیم فارسی کتاب مغلیہ محصول اراضی کے انتظام پر ان الفاظ میں دیہاتوں کی حالت بیان کرتی ہے:

"ہر گاؤں میں کچھ مقدم (نمبردار) ہیں جو کہ دیہات اور سینکڑوں ایسے لوگوں کے مالک ہیں جو آسامی دہقان کہلاتے ہیں' یہی کاشتکار ہوتے ہیں' کوئی آسامی' ریونیو جمع کرنے والے کی توثیق اور ان مقدموں کی اجازت سے اپنے کھیت تیار کرتے ہیں' ان کی حد بندی کرتے ہیں اور زمین جوتتے ہیں' اور مقدموں کے ذریعہ حکومت کو موسم کے شروع میں مقرر شدہ ریونیو ادا کرتے ہیں....."

بہت سے مقدم' جو کہ اپنی کاشتکاری کو خود تیار (خود کاشت) کرتے ہیں' اجرتی محنت کشوں کو بطور ملازم شامل کر لیتے ہیں' اور ان کو زراعتی کام پر لگا دیتے ہیں- جوتتے' بیج بونے' فصل کاٹنے اور کنویں سے کھیتوں کو پانی دینے میں وہ لوگ ان کی حکم برداری کرتے ہیں اور وہ ان کو نقد یا جنس کی صورت میں ان کی مقرر اجرت ادا کرتے ہیں- کھیت کی فصل ان کی ملکیت ہوتی ہے' کیونکہ وہ خود مقدم اور آسامی (اپنی خود کاشت کے ضمن میں) دونوں ہی ہوتے ہیں....." (214)

یہاں ہمارے پاس سہ رکنی ساخت (نظام) ہے: "نمبردار" جو کرایہ پر لئے گئے مزدوروں سے کاشتکاری کرواتے ہیں' عام کاشتکاروں کا گروہ: اور اجرتی مزدور- یہ بیان اس دور کے دیہاتوں سے متعلق ہماری معلومات سے مطابقت رکھتا ہے- مشرقی راجستھان سے 1796ء کی ایک دستاویز دو ایسے پٹیل (دیہی نمبردار) سے متعلق ہے جن میں سے ہر (پٹیل) 38 دیہی کاشتکاروں میں سے 10 کے ذریعہ ایک بڑا رقبہ کاشت کرواتا ہے' جو سب اکٹھا کام کرتے ہیں' ایک پٹیل سات فصلیں اگاتا ہے' جبکہ 10 کسانوں میں سے ہر کوئی اس موسم (خریف) کے دوران صرف خراب خوردنی فصل اگاتا ہے (215)- بے زمین مزدور فطری طور پر اس اندراج میں شامل نہیں ہوتا-

یہاں ہم یہ دیکھتے ہیں کہ کس طرح سے طبقہ بندی اس وقت تک' شدت اختیار کئے ہوئے جیسا کہ تجارتی پیداوار کے ذریعہ تھی' گاؤں میں بطور ایک جز کے بہت گہرائی تک imbedded باقی تھی- گاؤں کی مالیاتی اور معاشی اکائی کے ذریعہ دکھائی گئی تھی جس کے باہر ریونیو ادائیگیاں اور دیہی اخراجات ملائے گئے تھے (216)- دیگر دیہاتوں سے آنے والے کاشتکار ہمیشہ اجنبی ہوتے تھے- اور پیکشت کے طور پر ایک الگ

جماعت ہوتے ہوئے' یہی نمبردار کے ساتھ شرائط طے کرنے کے پابند تھے (217)- وہ گاؤں' اپنے مالیاتی و سماجی انتظام کی رواجی میکانیت کے ساتھ' جس پر ہم لفظ ''کمیونٹی'' کا اطلاق کرتے ہیں' ابھی تک' ایسے پھیلے ہوئے امتیاز کے نتیجے میں جسے ہم بیان کر چکے ہیں' کسی زیادہ سخت بالائی طبقہ کے زیر انتظام شمار کیا جاتا ہے رواجوں کے محدود لوٹ کھسوٹ کی حمایت جاری رکھے ہوئے تھی' جو کہ غالباً بنیادی طور پر خود ایک بنیاد کا کام کرتی تھی (218)-

ایک بار اگر ''نمبردار'' کی حیثیت قابل دید منافع بخش ہو جاتی' تو یہ اسی طرز میں بطور زمینداری بھی قابل فروخت ہو سکتی تھی- اس وقت' مقدمی حق آہستہ سے زمینداری کی صورت میں بڑھ سکتا تھا (219)- یہ دونوں مظاہر (مثالیں) ۔ ھیلگرام- شمس آباد علاقے (پندرھویں اور سولھویں صدیوں) کی دستاویزات میں نظر آتی ہیں جن کا ہم نے مطالعہ کیا (220)- ترقی کی ضد' کسی گاؤں کا اپنے ہی کاشتکاروں کی طرف سے زمیندار کے ساتھ فروخت کر دینا ہی ہو گی' جس کی بھی انہی دستاویزات کے مجموعہ میں ایک مثال ملتی ہے (221)- کسی بھی صورت میں بات یہ رعایتی حلقہ پر بھی زمینداری حق کی ایک توسیع ہے- بلاشبہ چھوٹے زمینداروں اور اونچے کسانوں کے مابین ایک بڑا قابل امتزاج ہوا ہو گا-

پس عہد وسطیٰ کا کاشتکار' حکمران طبقہ (بادشاہ اور مقطی/جاگیردار) اور زمینداروں کی دوہری لوٹ کھسوٹ اور مالیاتی اور منڈی کے عناصر کی جانب سے اندرونی تفریق کے پرامن طریقہ کی لوٹ مار کا شکار تھا- اس بناء پر ہم' ان دوہری ترقیوں کا فیصلہ لازمی طور پر بیرونی تھا' جس نام پر' عہد وسطیٰ کے اراضی ٹیکس کے جبر کی وجہ سے منافع کا شہروں کی جانب انتقال قائم کر سکتے ہیں-

کسانوں کے لئے زندگی بقاء کی ایک سخت جنگ کا نام تھا- سترہویں صدی جس کی اطلاعات ہمارے پاس گزشتہ کسی بھی صدی سے زیادہ ہیں' قحط کے بار بار چکروں کی گواہی دیتی تھی (222)- فطرت کی آفات نے انسان کی کوششوں کو محدود کر دیا- کسان کے لئے سب سے بھاری بوجھ جو اسے اپنی پیداوار کے ایک بڑے حصہ کی ظالمانہ

ضبطگی کے طور پر ادا کرتا تھا اراضی ٹیکس تھا۔ اسی لئے یہ امر فطری تھا کہ اراضی ٹیکس کی ادائیگی کاشتکار کے لئے تمام بڑے سماجی تصادمات کی جڑ تھی۔ یہ قابل غور لیکن قابل فہم حقیقت ہے کہ زمینداروں اور کسانوں کے مابین کسی بھی بڑے پیمانے پر مسلح تصادموں کے حوالے خواہ اونچے درج کے اور عام درجہ کے کسانوں کے مابین ہوں' بہت ہی کم ملتے ہیں۔ اراضی ٹیکس بنیادی تضاد کی نمائندگی کرتا تھا: دیگر تمام مفادات کے تصادمات ثانوی نظر آتے ہیں۔

## کاشتکار انقلابات

کسانوں کی بیداریاں عہد وسطیٰ کے ہندوستان کا احاطہ کرتی ہیں: ان کی فوری وجہ ظاہراً تو اراضی ریونیو کی ادائیگی کا مطالبہ دکھائی دیتی ہے۔

1330ء کے لگ بھگ دوآبہ میں ایک عام بغاوت وقوع پذیر ہوئی۔ محمد تغلق (1325-51ء) نے ریونیو کی مقدار بڑھا دی جس کے نتیجہ میں "کمزور اور بے وسیلہ کسانوں" نے مکمل طور پر شکست خوردہ بنا دیئے گئے۔ جبکہ امیر کسان جن کے پاس کچھ وسائل اور ذرائع تھے باغی ہو گئے (223)۔ جب بادشاہ نے قتل و غارت کے ذریعہ ان خوتوں اور مقدموں کو سزا دینا چاہی جو بائیں جانب اکٹھا ہونے والے گروہ تھے اور جنگلوں میں بھاگ گئے تھے۔ سلطان کی فوجوں نے جنگلوں کو گھیر لیا اور جس کو پایا اس کو مار دیا (224)۔

یہ بات عہد وسطیٰ کی نمایاں بیداری کی وجہ اور دورانیہ کی وضاحت کرتی ہے۔ مثلاً 1622ء میں جہانگیر کو رپورٹ ملی کہ دریائے جمناء کے دوسری (مشرقی) سمت کے دیہاتی (گاؤں کے گنوار) اور کاشتکار (مزارعین) چوریوں میں ملوث ہیں اور گھنے جنگلوں کے پیچھے پناہ گزیں ہو جاتے تھے جو ایام بغاوت و حکم عدولی میں ان کی تیزی ان تک رسائی میں رکاوٹ ہوتی ہے' اور جاگیرداروں کو اراضی ریونیو ادا نہیں کرتے تھے۔ اس پر فوج اس انقلاب کو قتل و غارت' غلام بنانے اور لوٹ مار کے ذریعہ دبانے پر مامور کی گئی (225)۔

کسی موقع پر' یا شروع ہی سے 'کسانوں کی نافرمانی' زمینداروں کے حکمران جماعت کے ساتھ منافع کی حصہ داری پر تصادم کے ساتھ جڑی ہوتی ہے۔ چودہویں صدی میں پہلے ہی ایک سرکاری ملازم کسان (ادبی طور پر دیہاتی' دہقان) اور زمینداروں سے نمٹ رہا تھا جو صرف اس وقت ہی ریونیو ادا کرتے تھے جب ان کو کسی فوج کے خوف یا خنجر کی پیاس (خون خرابہ) کا سامنا ہوتا (226)۔ دوآبہ کے 1330ء کی بغاوت میں خوطوں اور مقدموں نے' جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں' گروہوں کی نمائندگی کی اور ان میں سے کچھ زمینداروں کے مؤثر حمایتی ہو سکتے تھے۔

سترہویں صدی میں اٹھنے والے انقلابات' زمینداروں کی بغاوتیں کسانوں کی بے چینی پر مبنی ہوتی تھیں اور کئی علاقوں میں کسانوں کے انقلابوں میں مدغم ہوجاتی تھیں (227)۔ دوآبہ بمعہ جمناء کے ملحقات کے پھر سے ایک مثال کا کام دیتا ہے۔ ابتدائی اوقات کی کسان بغاوتوں نے زمینداروں کی جانشینی کی قیادت میں جاٹ کسانوں کے انقلاب کی شکل اختیار کر لی (228)۔ جاٹ بغاوت ظاہری طور میں ایک کامیاب بغاوت تھی جو کہ بھرت پور ریاست کے قیام کی شکل میں ختم ہوئی۔ اس کا نتیجہ ایک دوسرے زمیندار خاندان کے خرچہ پر دوآبہ میں جاٹ زمینداری کی بہت بڑی توسیع کی صورت میں سامنے آیا اور اسی لئے یہ ممکن ہے کہ اونچے طبقے کے جاٹ کسانوں کی ایک بڑی تعداد زمینداروں کے طبقہ میں داخل ہو گئی جہاں تک دوسرے عام کسانوں کا تعلق تھا تو ان بغاوتوں کا کوئی نتیجہ نہ تھا' جہاں تک کم تر ذاتوں کا تعلق تھا تو ان کی جانب رویہ روایتی نوعیت کا تھا۔ سورج مل نے مختلف دیہاتوں سے بہت سے چماروں جو ہندوؤں میں کم تر کہلاتے ہیں ان کو پکڑا اور ان کو بھرت پور کی خندق کی حفاظت پر مامور کیا (229)۔ وہ صاف طور پر بھیڑ بکری تصور کئے جاتے تھے۔

یہ بھی سوچنا چاہئے کہ سترہویں صدی میں مرہٹہ طاقت اپنی تشکیل میں کسانوں کی بے چینی پر انحصار کرتی ہے۔ مرہٹہ سردار صاف طور پر زمینداری الاصل تھے (230)۔ ان کی مسلح قوت باوفا قربت حاصل کردہ کسان سپاہیوں اور ان بارگیروں (bargis) پر انحصار کرتی تھی کہ جنھوں نے مغلوں اور مرہٹوں کی تاخت و تاراج اور حملوں سے

تنگ آ کر اپنے گاؤں چھوڑے۔

"یہ (اورنگ زیب کے) علم میں آیا کہ مرہٹوں نے شاہی علاقوں کے کسانوں (مزارعین) سے تعاون حاصل کیا تھا۔ اس وجہ سے یہ حکم دیا گیا کہ ہر گاؤں میں پائے جانے والے گھوڑے اور ہتھیار ضبط کر لئے جائیں۔ جب ایسا فوجی دیہاتوں میں ہوا تو کسان گھوڑوں اور اسلحہ سے مسلح ہو کر مرہٹوں سے جا ملے" (231)

اسی طرح بعد کے ایک مصنف (1761ء) نے اس بات کا پرزور دعویٰ کیا کہ مرہٹے زیادہ تر کسانوں' چرواہوں' بنجاروں اور موچیوں کی طرح پیدائشی کم تر لوگوں پر مشتمل ہیں' جبکہ مسلمانوں کی فوج زیادہ تر شرفاء اور اعلیٰ لوگوں پر مشتمل ہے اور اس نے مرہٹہ کامیابی کو اسی سبب سے منسوب کیا۔ (232)

مرہٹہ سرداروں کی کامیابی پر بھی کسانوں کی حالت بہتر نہ ہوئی لیکن یہ ممکن ہے کہ یہاں بھی موروثی کسانوں کے خاص جنگجوؤں نے استحقاقی دیہی طبقہ میں شمولیت اختیار کر لی اور مہاراشٹر میں "میراث" حق لگان تصرف قابل ذکر طور پر بڑھ گئے تھے (233)۔ کمیوں' کم تر کسانوں کی حالت پہلے کی طرح ہی قابل ترس نظر آتی ہے۔

دو اور ایسی بغاوتیں ہیں جو کہ خاص توجہ کی مستحق ہیں' کیونکہ یہاں پر کسانوں نے مذہبی تحریکوں کے ساتھ مل کر بغاوت کی۔ یہ وہ بغاوتیں ہیں جو سولھویں صدی کی کبیر' نانک' رائے داس اور دیگر معلمین کی عظیم توحیدی تعلیمات سے اٹھیں۔ ان لوگوں نے زیادہ ان لوگوں نے خدائی اطاعت کے لئے زیادہ تر عام لوگوں کی ہی زبان استعمال کی۔ لیکن چونکہ انہوں نے رسومی اور ذات پات کی پابندیوں کی مذمت کی اس لئے ان کی تعلیمات سماجی مساوات کی جانب دکھائی دیتی ہیں۔ زیادہ تر معلمین نچلی جاتیوں سے تعلق رکھتے تھے--- نام دیو' ایک رنگریز' کبیر ایک جولاہا' رائے داس ایک بھنگی' سین ایک حجام' دادو ایک روئی دھننے والا' دھنا ایک جاٹ کسان (234)۔ کالی اور ارجن کی شاعری میں خدا کے وفادار پرستار کسانوں اور دیہی نمبردار کی صورت میں ظاہر ہوتے ہیں (235)۔ بلاشبہ یہ تحریک کم تر درجہ کی جماعتوں کے سماجی پیمانہ میں اوپر

ابھرنے پر زور دینے کو پیش کرتی ہے۔ کم تر ذاتوں کے لئے اس کا کھلنا بھی اس کی ایک سمجھ سے بالاتر کارنامہ ہے' جس کا ہماری تاریخ میں کوئی علمی نمونہ موجود نہ ہے۔

ستنامی بھی ایک ایسا فرقہ تھا جو اس تحریک سے تعلق رکھتا تھا' جیسا کہ ان کے صحائف صاف طور پر بتاتے ہیں۔ 1672ء میں نارنول علاقہ میں ان کے انقلاب نے مغل سلطنت کو دھچکا لگایا۔ اس وقت کی ایک ہندی نظم نے ان کی تعداد "ایک کروڑ گنواروں (دیہاتیوں) پر مشتمل بتائی (236) اور ایک نیم سرکاری مؤرخ' ساقی مستعد خاں نے تسلیم کیا کہ جنگ میں انہوں نے "مہابھارت" کے مناظر (واقعات) دہرا دیئے (237)۔

اس فرقے کی تشکیل بہت دلچسپی کی حامل ہے۔ معموری کہتا ہے کہ وہ کسان تھے اور چھوٹے سرمایہ والے بقالوں (بنیوں) کی صورت میں تجارت کیا کرتے تھے (238)۔ اس لئے کچھ کسانوں کے بارے میں اس بات کا بھی امکان ہے کہ تجارتی پیشہ میں بھی داخل ہونا چاہتے تھے اور بنیوں کا درجہ حاصل کرنا چاہتے تھے۔ ساقی مستعد خان کہتا ہے کہ ان کی صفوں میں تمام درجات کے کم تر لوگ شامل تھے : لوہار (۵)' نجار' بھنگی' اور چمار' (239) اور اسار داس ناگر جب کچھ دیر تک اس طبقہ کے رواجات کی گندگی اور ناپاکی' ان کے سؤر کا گوشت کھانے اور کتے کے ساتھ ان کی مماثلت کا تذکرہ کرتا ہے تو وہ بھی (ساقی مستعد خاں کی) اس بات کی توثیق کرتا نظر آتا ہے (240)۔ تب یہاں ہم ممکنہ طور پر کم تر عناصر کو ایک ذات پات سے مبرا گروہ کے تحفظ کے تحت خود کو بطور کسان (گروہ کے) تسلیم کروانے پر زور دیتے ہوئے دیکھتے ہیں۔

ستنامی شکست کھا گئے اور تباہ ہو گئے۔ لیکن سکھ کامیاب رہے اور وہ ہمیں ایک ایسی بغاوت کی پیش کش کرتے ہیں جہاں پر کسان توحید اور قیادت کے تحت باغیوں کی حیثیت سے نظر آتے ہیں۔ وسط سترہویں صدی کے ایک ہونہار مشاہدہ کرنے والے سے اس بات کی توثیق ہوتی ہے کہ جاٹوں نے سکھ طبقہ میں ایک بالاتر حیثیت حاصل کر لی تھی---- اور "جاٹ" وہ مزید کہتا ہے' سے مراد پنجابہ مکتبہ میں "ایک دیہاتی"، "ایک گنوار" ہے (241)۔ اس غیر متنازعہ کسان گروہ کے علاوہ' معاشرہ نے رذیل اور کم

تر ذاتوں کے افراد کو بھی تسلیم کیا- بندہ نے کم ترین بھنگیوں کو کہ جن سے زیادہ گندی نسل ہندوستان میں کوئی نہ تھی اعلیٰ عہدوں پر فائز کیا (242)- ایک بعد کا مورخ بہت سے سکھ سرداروں کے بارے میں بتاتا ہے جو نجاروں' چماروں' اور جاٹوں کی طرح پیدائشی کم تر تھے (243)- جیسا کہ ستنامیوں کے درمیان ہوا تھا' یہاں پر بھی ہم کم تر گروہوں کی طرف سے سنسکریتیت کے ذات پات سے مبرا متبادل کے ذریعہ سماجی برتری کے حصول پر قابل ادراک زور آزمائی دیکھ رہے ہیں-

یہ ایک اہم سماجی کارنامہ ہے لیکن جب اس نے کم ترجہ درجہ سے سماج کے حقوں سے علیحدگی اختیار کر لی تو سماجی نظام کے بڑے عناصر میں کوئی تبدیلی نہ کی- یہاں تک کہ گرو گوبند سنگھ کی لمبی فارسی نظم میں جو اورنگزیب کی مخالفت میں تیار کی گئی' کسانوں پر ہونے والے مظالم کا کوئی تذکرہ نہیں ہے (244)- اٹھارویں اور انیسویں صدی کے سکھ عہدوں کی زرعی تنظیم میں ان کو ان کے پیش رووں سے ممتاز کرنا بہت مشکل ہے (245)-

مغلیہ سلطنت کی ناکامی زیادہ تر زرعی انتشار سے ہوئی جس نے اس کو نگل لیا اور جس کا نتیجہ کامیابی اور ناکامی کے متضاد نتائج والی بغاوتیں تھیں- جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں' کسان بہت زیادہ حد تک ان بغاوتوں میں شامل تھے اگرچہ ہر بغاوت میں کسانوں کے لئے اپنا کوئی مقصد نہ تھا اور ان کے لئے بنیادی حالات غیر تبدیل شدہ ہی رہے-

یہ بات کہ عہد جدید سے قبل کے انقلابات عمومی طور پر کامیاب کیوں نہیں ہوئے ایک ایسا مسئلہ ہے جس پر مشکل سے ہی بحث و مباحثہ کی ضرورت ہوتی ہے بہرحال ان ہندوستانی دیہی بغاوتوں کے مخصوص پہلو' احتیاط طلب توجہ کے مستحق ہیں- میرے نزدیک اس کا بنیادی سبب ان کی تقابلی رجعت پسندانہ طبقاتی شعوری سطح ہے- چین میں محصول میں کمی کے لئے خاص مطالبات کے ساتھ کسانوں کی بغاوتیں عہد وار تبدیلیاں لائیں- 1381ء کی انگلش بغاوت اور سولہویں صدی میں جرمنی میں کسانوں کی جنگوں میں' کسان اپنے قانونی و معاشی درجہ میں مخصوص تبدیلیوں کے تحفظ کے مقاصد کے ساتھ سامنے آئے- دوسرے لفظوں میں کسان اپنی شعوری سطح میں' ایک طبقہ کے

طور پر مد مقابل آیا- یہاں یہ پہلے طے شدہ بات ہے کہ ہندوستانی کسانوں کے انقلاب ایک قابل ذکر نقص کی نشاندہی کرتے ہیں- کسانوں نے ایک زمیندار کی بغاوت کو ایندھن دیا (جیسے مرہٹے)' ایک علاقہ (دو آبہ) میں بغاوت کی یا ذات (جاٹ) کے طور پر' یا ایک فرقے (سکھ _ ستنامی) کے طور پر' لیکن ایسے مشترکہ مقاصد کو تسلیم کروانے میں ناکام رہے جو تنگ حدود سے بالاتر ہوتے-

جو کچھ میں نے کہا اس کا مقصد تاریخی ناکامی کی کم از کم عارضی (اور جزوی) کوشش ہے- ہمارے سماج میں ذات پات کی تقسیمیں' کسانوں اور کم تر محنت کشوں کے درمیان بڑی خلیج' زمینداروں کی گہری جڑیں رکھنے والی حاکمیت' غالباً ان سب ہی کا اس نتیجہ کو اخذ کرنے میں ایک کردار ہے- اب بھی یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ کسی تہذیب میں کسانوں کے کردار کے جیسے پیچیدہ مسئلہ پر کوئی حرف آخر نہیں بیان کیا جا سکتا-

سترہویں اور اٹھارویں صدی جس پر میں نے اپنا مضمون ختم کیا ہے' اس پر ہندوستانی کاشتکاری کی تاریخ ختم نہیں ہو جاتی- اپنی خود بیداری کے حصول کی جانب کسانوں کا پہلا قدم' قومی تحریک کا ایک کارنامہ ہے- جس کے لئے کسان زیادہ تر خود ذمہ دار (حقدار) ہیں- بہرحال یہ بھی ظاہر ہے کہ تقسیمیں اور خرافات' ابھی تک کسانوں اور دیہی غرباء کے مابین ان جوڑوں کے اتحاد کو چھپائے ہوئے ہیں جو کہ ہندوستان میں ایک منصفانہ سماج کی جانب گامزن ہونے کے لئے بہت ضروری ہیں-

## References :


1. For the information used in this paragraph, I have relied on my colleague M.D.N. Sahi's paper 'Early History of Agriculture in Pre- and Proto-Historic India', read at the Indian History Congress, Bodhgaya, 1981 (cyclostyled).
2. V. Gordon Childe, Man Makes Himself, London, 1948, p. 123.

3. The Threshold of Civilization. New York. 1975. pp. 40ff. Not all the evidence. specially such as inferences from art. can be beyond dispute.
4. The simple cabon-dares (based on half-life of 5730 years) are given in Bridget and Raymond Allchin. The Birth of Indian Civilization. 1968. p. 140: and there are useful discussion in D.P.Agarwal and A. Ghosh (eds.). Radio-carbon and Indian Archaeology. Bombay. 1973. pp. 205-10. and in purtattava. No. 7 (1974). pp. 65-73. Calibration has resulted in pushing back the lower date of the culture and considerably lengthening its span.
5. For the toy clay wheeled carts and bronze oxen found at the Indus sites. see Stuart Piggott. Pre-Historic India. 1950. pp. 176-77. The humped ox (zebu) of the Indus culture was particularly suited for tractions: the hump made possible such an effective harness. Kosambi's objections in An Introduction to the Study of Indian History. Bombay. 1956. pp. 63-67 were grounded on the lack of positive evidence for the plough. and a conjectured small six of surplus owing to the presence of only two cities in contrast to Mesopotamia. There are some comments on the negative evidence in D.H. Gordon. The Pre-Historic Background of Indian Culture. second edition. Bombay. 1960. pp. 70-71.
6. Indian Archaeology 1968-69-A Review. New Delhi. 1971. pp. 29-30. and Plate XXXIV. The ploughed field is described as 'pre-Harappan' since it is covered by Harappan occupation strata.
7. For wheat and barley. John Marshal. Mohenjodaro and the Indus Civilization. London. 1931. pp. 586-87. G. Watt says of the six-row barley that it is 'almost the only cultivated from (of barley) in India'. See Economic Products of India. IV. London. 1890. p. 275. The bordum adgare and hexatichaum are identical varieties (but see also S. Piggot. Pre-Historic India. p. 153). For other information on the crops. see Piggott. Pre-Historic India. and Sahi. 'Early History of Agriculture'.
8. Marshall. Mohenjodaro and the Indus Civilization. I. pp 31-32. The variety of cotton was found to be 'closely

related' to gossypisan oreum and thus confirmed a finding, already made on botanical grounds, that this varriety was 'quite an ancient if not more ancient than any other cotton'. See G. Watt, Commercial Products of India, London, 1908, p. 577.

9. Peasant, State and Society in Medieval South India, Delhi, 1980.

10. The classical statement is in Marx, 'The British Rule in India' (1853), reprinted in Karl Marx and Frederick Engels, On Colonialism, Moscow, n. d., p. 33.

11. See V. Gordon Childe, What Happened in History, revised edition, 1954, p. 132.

12. D. D. 'Kosambi, Introduction, pp. 59-61. He possibly overstates there role of religion when he arggues that force (through bronze weaponry) was rendered superfluous by the solidifying role of religion, p. 59.

13. R.E.M. Wheeler, 'Harappa 1946, the Defences and Cemetery 38', Ancient India, No. 3, January 1947, pp. 78-83; D. D. Kosambi, Introduction, pp. 66-90.

14. One should always use the word 'Aryan' with the reservations which Romila Thapar has so cogently urged in her Presidential Address to the Ancient India section of the Indian History Congress, Proceedings of the Indian History Congress, Varanai session (1969), pp. 15-46. There can absolutely be no racial elements involved in it.

15. On the absence of the horse in the Indus culture see Bridget and Raymond Allchi, Birth of Indian Civilization, p. 260. The Aryan success seems to parallel that of the Hyksos who overran Egypt with their chriots in the eighteenth century B.C.

16. See Leonard Wooley, The Beginning of Civilization (UNESCO History of Mankind, 161, I, part 2), London, 1965, p. 190. The point is lightly touched upon by Sarva Daman Singh, Ancient Indian Warfare, with special reference to the Vedic period, Leiden 1965, p. 31, but is specially noted by Sir Mortimer Wheeler in his foreword to the book.

17. R.S. Sharma. Sudrassn in Ancient India. Delhi. 1958. p. 26: see also his article 'Conflict. Differentiation and Distribution in Rigvedic Society'. Indian Historical Review. IV (1). pp. 1-12.
18. B. S. K. Das. Economic History of Ancient India. Calcutta. 1937. pp. 28-29.
19. See Das. Economic History. p. 32: and N. Bandyopadhyaya. Economic Life and Progress in Ancient India. Calcutta. 1965. pp. 130-31. The world held to mean rice is dhanab: see however. Kosambi. Introduction, p. 83.
20. Kosambi. Introduction. pp. 70-71.
21. Ibid., p. 83.
22. Bandyopadhyaya. Economic Life. I. p. 125.
23. Das. Economic History. pp. 25-26.
24. See Dev Raj Chanana. Slavery in Ancient India. 1960. p. 0.
25. Kosambi. Introduction. pp. 92-93. Women slaves were particularly prized, Chanana. Slavery. pp. 20-21: but this does not necessarily mean that they and their children could not be put to work for their masters.
26. Stuart Piggot. Pre-Historic India. p. 228. It has not so far been found among the tools of the 'Copper Hoard' people. however.
27. B. B. Lal. 'The Copper Hoard Culture of the Ganga Valley'. Antiquity. XLVI. pp. 282-87: R. C. Gaur. The Ochre-Coloured Pottery'. South Asian Archaeology. 1973. edited by van Lohuizen de Leeuw and Ulbagho 1974. pp.53-62. The dating is on the basis of thermoluminiscence; after the calibration of the carbon-dates of the Indus culture. the OCP culture can no longer be regarded as contemporanetous with it. excepting its last phase.
28. See K.A. Chowdhury. Ancient Agriculture and Forestry in Northern India (a report on plant remains at Atranjihera). Bombay. 1977. pp. 6-63: and Sahi. 'Early History of Agriculture'.

29. For an illuminating survey of the pre-history of iron, see Leonard Woolley, The Beginnings of Civilization, pp. 277-83.
30. Dilip Chakrabarti, 'The Beginning of Iron in India', Antiquity, L, (1975), pp. 118-19. His date is 800 BC for the upper Gangetic basin and 750 BC for 'Eastern India'. M.D.N. Sahi, however, argues for as early a period as the thirteenth century BC on the basis of the evidence from Eran and Ahar in central India. Proceedings of the Indian History Congress, Bombay (1980), session pp. 104-11. The precise time limits of the PGW culture are difficult to set because of the varied carbon-14 dates at different sites. B. B. Lal has summed up the evidence in a cyclostyled monograph, 'The Painted Grey Ware Culture', 1981, pp. 34-37.
31. For the references to iron in the Atharvaveda see Bandyopadhyaya, Economic Life, I, pp. 158-60. A synthesis of archaeological and literary materials is offered in R. S. Sharma, 'Class Formation and its Material Basis in the Upper Gangetic Basin', Indian Historical Review (IHR), II (1), 1975, pp. 1-13.
32. See B.B. Lal, 'Painted Grey Ware Culture', pp. 5-8. About 650 PGW sites are said to have been discovered.
33. K.A. Chowdhury, Ancient Agriculture, p. 63; Sahi, 'Early History of Agriculture'.
34. Kosambi, Introduction, p. 144.
35. Narendra Wagle, Society of the Time of the Buddha, Bombay, 1966, p. 151.
36. See references in Badhyopadyaya, Economic Life, I, pp. 133-34; Das, Economic History, pp. 90-91.
37. Cambridge History of India, I, edited by E. J. Rapson, Delhi reprint 1955, pp. 114-15. The presence of 'serfs' is doubted by R. S. Sharma, IHR, II (1), p. 8.
38. R. Fick, The Social Organization of North East India in Buddha's Time, English translation, Calcutta, 1920, 243-44; and Atindra Nath Bose, Social and Rural Economy of Northern India, 600 BC-AD 200, Calcutta, 1970, pp. 62-93.

39. See Sibesh Bhattacharya. 'Land System as Reflected in Kaudlya's Artthasastra'. Indian Economic and Social History Review (IESHR). XVI (1). pp. 85-95.
40. U.N. Ghoshal. Contributions to the Hindu Revenue System. Calctutta. 1929. pp. 29-31. 34: Kosambi. Introduction. p. 215.
41. B.B. Lal. 'Painted Grey Ware Culture'. pp. 22-23.
42. Bones of wild animals (staf. nilgai and even leopard). evidently eaten. have been found at the PGW sites of Hastinapura and Attajikhera. ibid.. p. 17. One is reminded of Asoka's taste for peacocks and deer: her still ate their meat when the number of animals daily killed in his kichedn had been vastly reduced (Rock Edict I).
43. Kosambi, Introduction, pp. 121-23. For the Nisadas, see Vivakanand tha, 'From Tribe to Untouchable; the Case of Nisadas', Indian Society; Historical Probings. edited by R. S. Sharma and V.Jha. New Delhi. 1974. pp. 69-75.
44. R. C. Majumdar (ed.). The Classical Accounts of India. Calcutta. 1960. pp. 225. 237. 264.
45. Fick. indeed. believed on the basis of the evidence of the Jatakas that the land was 'mostly in the possession of Brahmanas' (Social Organisation, p. 241).
46. See R. S. Sharma in IHR. II (1). pp. 8-9.
47. The Laws of Manu. translated by G. Buhler. Oxford. 1886. pp. 420-21.
48. B. B. Lal. 'Painted Grey Ware Culture', p. 13. A sickle and hoe-tip have been found at the PGW site of Jakhera (ibid.. p. 13); and this suggests a slight modification of the statement that 'iron agricultural implements' begin only with the NRP. R.S. Sharma. IHR. II (1). p. 2. Yet the large relative increase in the number of such implements beginning with remains a fact.
49. What Happened in History. revised edition. 1954. p. 183. The first depiction of a peasant in India. driving a plough with a pair of oxen. is in a Kusana frieze. Ad 200. reproduction in D.D. Kosambi. Culture and Civilization of Ancient India in Historical Outline.

London. 1965. plate 15. The picture may well be of a twentieth century Indian peasant ploughing.

50. Das. Economic History. pp. 93-202.

51. Four such a list se N.N. Kher. Agrarian and Fiscal Economy in the Mauryan and Post-Mauryan Age. Delhi. pp. 379-400. Some individual items on the list. such as maize. groundnut and chilli. are however demonstrably erroneous Kautilya (Arthasastra. II:24) specifies the major crops sown for the spring and autumn harvests: see Arthasastra. translation by Shamasastry. Mysore. 1956: pp. 127-31.

52. For this second 'urban revolution'. see A. Ghosh. The City in Early Historical India. Simla. 1973: and R.S. Sharma's review in IHR. I(1). pp. 98-103.

53. Kosambi. Introduction. p. 130. One would wish for a more explicit statement of this practice in view of its importance.

54. See accounts of Diodorus Siculus and Strabo. translations in R. C. Majumdar (ed.). The Classical Accounts of India. Calcutta. 1960 pp. 237. 264. 287 (note 20. It is possible that the 'land tribute' represents the king's traditional levy of one-sixth of the produce also laid down by Kautilya.

55. R.S. Sharma. Sudras. pp. 146-49. See also Kosambi. Introduction. pp. 219-20. Sibesh Bhattacharya. Indian Economic and Social History Review (IESHR). XVI(1). pp. 85-86 is right in pointing out that Kautilya does not recommend peasant ownership but Sharma. whom he criticizes on this score. seems quite well aware of the distinction between peasant cultivation and peasant ownership and alwo of the rather vague connotation of karshaka. which may mean peasant as well as agricultural labourer.But the Arthasastra in the present uses the term clearly enough in the sense of peasant cultivator.

56. See Sharma. Sudras. pp. 230-31: also Journal of Bihar Research Society (IBRS). LXIV. III and IV. 1958. p. 8.

57. Sharma. Sudras. p. 178.

(1). pp. 32-33. The Chola inscriptions have Peringurimakkal, 'the great men of the assembly', Burton Stein, Peasant State and Society, p. 145.

125. For the sabbas of the brahmana villages in the Chola kingdom, see Altekar, State and Government, pp. 231-35, and Burton Stein, Peasant State and Society, pp. 145ff. Kosambi in Introduction, pp. 301-10, has some charming pages on the brahmana village communities of Goa, a combination of recorded information (traced to the fourth century) and his own recollections. See also his Myth and Reality, Bombay, 1962, pp. 152-71; Baden-Powell, 'The Villages of Goa in the Early Sixteenth Century', Journal of the Royal Asiatic Society (IRAS), 1900, pp. 261-91; and Moserrate's description (1579), translated by Hosten, Journal of the (Royal) Asiatiac Society of Bengal (JASB), NS, XIII (1922), pp. 351-52, 365.

126. Kosambi, Introduction, pp. 227,253-54.

127. Ibid., p. 312.

128. See B.N.S. Yadava, Society and Culture, p. 267.

129. See Karashima, Proceedings of the First International Conference Seminar of Taril Studies, p. 429, on the responsibility of the ur (assembly in non-brahmana villages) to pay tax (irai) on the village land.

130. Zia Barani, Tarikh-I-Firuz-Shahi, edited by Sayyied Ahmed Khan, W.N.Lees and Kabiruddin, Calcutta, 1860-62, p. 287 (henceforth referred to as 'Barani')

131. U.N. Ghoshal, Contributions to the History of the Hindu Revenue System, second edition. Calcutta, 1972, pp. 275-77, 280, 283-86, 299, 307, 319. See however, D.N.Jha, Revenue System of Post-Manrya and Gupa Times, Calcutta, 1967, pp. 53-56.

132. See W.H. Moreland, Agtarian System of Moslem India, Cambridge, 1929, pp. 5-6.

133. U.N. Ghoshal, Hindu Revenue System, p. 71.

134. Arthasastra, 11:15 translated by Shamasastry, Mysore, 1967, p. 99.

135. Translations of the passages in Diodorus Siculus and Strabo are in R.C. Majumdar (ed.), Classical Accounts

of India, pp. 237, 264. There is some doubt as to whether Strabo means that the peasants paid or received one-fourth of the produce. Diodorus is apparently unambiguous here, ibid, 287, n 20; but see U.N. Ghoshal, Hindu, Revenue System, pp. 224-29.

136. See U.N. Ghoshal, Hindu Revenue System, p. 252; D.N. Jha, Revenue System, pp. 43-45.

137. D.N. Jha in Land Revenue in India-Historical Studies, edited by R.S. Sharma, Delhi: 1971, p. 5.

138. D. N. Jha, Revenue System, p. 43.

139. Indian Feudalism, p. 265. For these taxes see Lallanji Gopal, Economic Life of Northern, India, 700-1200, Delhi, 1965, pp. 32-70.

140. Subha itaratnakosa of Vidyakara, cited by Kosambi, Introduction, p. 268, and Sharma, Indian Feudalism, p. 267.

141. Kosambi sets out his theory in Introduction, pp. 274ff, in two chapters; the description of 'Indian Feudalism' as compared with European is given on pp. 326-28. Allienation of tax rights by rulers led to 'feudalism from above', while in 'feudalism from below' a class of 'land owners developed within the village, between the state and the peasantry, to wield armed power' over the population, ibid., p. 275. Sharma in his seminal work, Indian Feudalism, does not seem to consider the latter process as contributing to feudalism. . Sharma summarizes his conclusions on pp. 263-72.

142. Sharma's own date (Indian Feudalism, p. 283). See Rushton Coulborn's perceptive remarks (in spite of his excessively narrow view of feudalism) on the role of brahmanas in Comparative Studies in Society and History (ÇSSH), X (3), 1968, pp. 57-59, especially the note on p. 359.

143. R.S. Sharma, IHR, I (1), p. 5; B.N.S. Yadava, JHR, III (1), p. 44. The paucity of coins, as index of the decline, is also commented upon by Lallanji Gopal, Economic Life, pp. 215-21.

144. See R.S. Sharma, Indian Feudalism, pp. 156-209; B.N.S. Yadava, Society and Culture, pp. 136-63.

145. V.R.R. Dikshitar, War in Ancient India, Madras, 1944, pp. 165-66.
146. On the ineffectiveness of cavalry without and stirrup, see Sarva Daman Singh, Ancient Indian Warfare, pp. 69-71. The arrival of the saddle in the West is dated first century AD, but its spread was slow slow; Lynn White Jr, Medieval Technology, pp. 7-8. A saddle is probably show in a Khajuraho sculpture of the tenth century, Vidya Prakash, Khajuraho, Bombay, 1967, p. 38 and plate 47. On the stirrup, see Irfan Habib, 'Changes in Technology in Medieval India', Studies in History, II (1), 1980, pp. 25-26.
147. Chachanama, edited by Umar Daulpota,, Delhi, 1939, p. 169.
148. The historical implications of the emergence of the Rajput horseman are missing in most discussions of the period, but Coulbom, almost by chance, draws a linguistic parallel between the rajaputra and the 'knight', CSSH, X (3), 1962, p. 369n.
149. On the emergence of the Rajputs, see B.D. Chattopadhyaya, 'Origins of the Rajputs', IHR, III (1), pp. 59-82.
150. On the groups of villages, many of which survive as traditior alterritorial division under different Rajput clans, see Irfan Habib, 'Distribution of Landed Property in Pre-British India', Enquiry, NS, II (3), 1965, p. 42, where other references will be found; pp. 59-108 of this volume.
151. Barani, pp. 287-88, 291.
152. I have tried to trace this transfermation (thirteenth-fouteenth centuries) in The Cambridge Economic History of India, Vol. I, edited by T. Ray chaudhuri and Irfan Habib, Cambridge, 1982, pp. 54-60. The predominance of the Rajputs among the zamindar clans recorded against individual parganas in Akbar's empire with numbers of retainers (horse and foot) (Ain-I-Akbari: Account of the Twelve Subar) is proof enough of the 'Indian-feudal' roots of that class.
153. Manu, X, 34; Buhler's translation, p. 410.

154. R.S. Sharma, Indian Feudalism, p. 298. Also see R.D. Banessi. The Palas of Bengal,. Reprint, Varanasi, 1973, pp. 44-51.
155. H. C. Ray, The Dynastic History of Northern India, I, Calcutta, 1931, p. 364.
156. See Kosambi's general obseravation about 'Islamic raiders.... Breaking down hidebound custom in the adoption and transmission of new techniques', in Introduction, p. 370.
157. The evidence is presented in my address, 'Technology and Society in the Thirteenth and Fourteenth Centuries', Proceedings of the Indian History Congress, Varanasi, 1969, pp. 149-53, 161, to be read with the additions and revision made by me in 'Changes in Technology in Medieval India', Studies in History, II (1) (1980), pp. 18-20. In the latter paper (p. 19), I noted evidence for the potgarland in India from the sixth and seventh centuries. Lallanji Gopal brings together many passages bearing on the araghatta in his Aspects of History of Agriculture in Ancient India, Varanasi 1980, pp. 114-8; but his insistence that gearing is pre-medieval seems excessive pleading.
158. Studies in History, II (1), p. 22.
159. Ibid., pp. 23-24.
160. Ibid., pp. 28-29. Silks other than mulberry, such as tasar and eri, have probably a much older history in India.
161. Irfan Habib, 'Technology and Economy of Mughal India', IESHR, XVII (1), p. 3.
162. Ibod., pp. 4-6.
163. After a fairly sympathetic speculation on the caste system (even pointing to an Iranian parallel), Alberuni remarks: 'We Muslims, of course, stand entirely on the other side of the question, considering all men as equal, except in piety'; Alberuni's India, translated by Edward, C. Sachan, I, London, 1910, p. 100. Such counterposition of the theoretical equality in Islam and the caste system stands unique in medieval literature, and clearly Alberuni was by no means representing the general trend. To most Muslim writers (of whom Barani,

author of the Tarikh-I-Firuz Shah, 1357, is the outstanding spokesman), a stable hierarchy was the most praiseworthy social idea.

164. 'In our countries the people who are nomads of the steppes are distinguished by names of different tribes; but here in (in Hindustan) people settled in the country and villages are distinguished by names of tribes.' Babur, Baburnama, Br. Mus. MS, Or 714f 410a; see A.S. Beveridge's translation, II, p. 518. Kosambi would have appreciated this analogy with tribes.

165. See DI Ibbetson's remarks on the condition in western Punjab, 'where Islam has largely superseded Brahminism', Punjab Castes, Lahore, 1961, pp. 10-11.

166. Chachanama, edited by U. Daudpota, pp. 214-16; these pages and also pp. 47-48 for the earlier disabilities. A later Governor reached Manu in insisting that the jatis should be accompanied by dogs, Balazuri, Futuh al-Buldan, in Elliot and Dowson, History of India as Told byits Oun, Historians, I, London, 1867, p. 129. See also Manu, X, 51; Buhler's translation, p. 416.

167. Col. James Skinner, Tashrib-ul-Aqwam (AD 1825), MS BR. Mus. Add, 27, 255, ff. 187a 188a. This work describes very accurately the castes and their traditions in the Haryana region at the time.

168. See an important paper by Dharma Kumar, 'Caste and Landlessness in South India', CSSH, IV (3) (1962), pp. 338-63; also her book, Land and Caste in South India, Cambridge, 1965, especially p. 161.

169. Tarikh-I-Firuz-Shahi, p. 287. On balahar, see H.M. Elliot, Memoirs of the History, Folklore and Distribution of Race in the North-Western Provinces, II, edited by John Beames, London, 1869, p. 249; and Irfan Habib, Agrarian System of Mughal India, pp. 120-21.

170. Hiroshi Fukazawa, 'Rural Servants in the Eighteenth Century Maharashtrian Village—Demiurgic or Jajmani System", Hitor subashi Journal of Economics (HJE), XII (2), 1972, pp. 14-40.

171. It is practically found almost whereve one looks. When the English temporarily took possession of Broach

(Gujarat) in 1776, the Collector reported: 'That a certain proportion of the land of each village is regusitic to be set apart for the common services of the village is according to the custom of the country true.' Selections from the Letters.... In the Bombay Secretariat, Home Series, edited by G.W. Forrest, II, Bombay, 1887, p. 184.

172. In the confrontation of town and bedouin in Arabia, Islam was hostile to the bedouin. See the Quran, IX, 97, 98. See also Lokkegaar, Islamic Taxation in the Classic Period, Copenhagen, 1950, p. 32.

173. E. Ashtor, A social and Economic History of the Near East in the Middle Ages, is a competent survey with useful references. A useful guide to conditions in the Islamic East is G. Le Strange's classic work, Lands of the Eastern Caliphate, Cambridge, 1905 (reprinted, 1930).

174. That the essential difference between the invader and defender was one between mounted archer and swordsman or lancer was first pointed out by Simon Digby, Horse and Elephant in the Delhi Sultanate, Oxford, 1971, pp. 15ff. See also Irfan Habib, Studies in History, II (1), pp. 25-27.

175. Behind this need lay the hesitation of the Sultans in paying their own cavalry troopers by assignments of villages instead of in cash. See Barani, pp. 163-64, 220-21, 303, 324, 553; Afif, Tarikh-I-Firuz-Shahi, Bib, Ind, Calcutta, 1850, pp. 94-96.

176. See V. Barthold, Iran, translated by G. K. Nariman, edited by I. H. Jhabavala, in Post humous Works of G.K. Nariman, Bombay, 1935, pp. 142-43.

177. This immensely fruitful insight belongs to W.H. Moreland See his Agrarian System of Moslem India, especially pages 289-92. The system as it worked in the Delhi Sultanate is also discussed in Cambridge Economic History of India (CEHI), I, pp. 68-75. For the Mughal empire, see my Agrarian System, pp. 257-97, and M. Athar Ali, The Mughal Nobility under Aurangzeb, Bombay, 1966, p. 95.

178. Introduction to a new edition of Elliot and Dowson, History of India as Told by its Own Historians, II. Aligarh, 1952, pp. 36-82.

179. My own views are set out in 'Economic History of the Delhi Sultanate-An Interpretation', IHR, IV (2), pp. 287-88.

180. I have presented the evidence in IHR, IV (2), pp. 289ff. It is possible that there was a modest revival of commerce and towns before the Ghorian conquests to which Sharma draws attension, Indian Feudalism, pp. 242-62. B.D. Chattopadhyaya, 'Trade and Urban Centuries in Early Medieval India', IHR, I(2), pp. 203-19, even contests Sharma's thesis of the earlier urban decline; but it is difficult to evaluate the evidence be adduces, since it is not Sharma's position that the towns completely disappeared after the Guptas or that no new towns were founded at all. These cuestions may ultimately be resolved more precisely by archaeology; it would seem, however, that the thirteenth century does mark an immense extension of urban sites whose remains have survived.

181. CEHI, I, pp. 167-71.

182. On this relationship, my own arguments is presented in 'Potentialities of Capitalist Development in the Economy of Mughal India', Enquiry, NS, III(3), pp. 1-56 (pp. 189-232 of this volume), especially pp. 22-36.

183. For Alauddin Khalji's measures, the basic source is Barani, pp. 287-88.

184. Moreland, Agrarian System of Moslem India, pp. 16-18, held that in its approximation to 'economic rent', the tax was essentially Islamic in origin, while in its being fixed at a uniform share irrespective of crop, it had Hindu antecedents.

185. For a clear-headed account of agrarian taxation under the Sultanate, see Moreland, Agrarian Systa, of Moslem India, pp. 21-65; I offer a description in CEHI, I, pp. 60-68.

186. See Irfan Haib, Agrarian System, pp. 190-96, and the references given there. There has been much work since

then on revenue administration. but it has tended uniformly to confirm this finding.

187. Harbans Mukhia seems to me to miss this point when he says that the Sultans in imposing their heavy land tax were merely following earlier precedents, Journal of Peasant Studies (JPS). VIII (3). 1981. p. 292.

188. Barani. pp. 287. 288. 291-420.

189. Irfan Habib. Agrarian System. p. 150 and n.

190. Barani. p. 287.

191. See Irfan Habib. Agrarian System, pp. 230-33.

192. Insha-I-Mahru. edited by S.A. Rashid Lahore. 1965. pp.61-63.

193. Irfan Habib, Agrarian Sytem. pp. 715-16. See also the seventeenth-century documents from Gujarat discussed by B.R. Grover in Proceedings of the Indian History Congress. Delhi session. 1961. pp. 152-55.

194. See CEHI. I. p. 90.

195. Irfan Habib, Agrarian System. pp. 322-23..

196. Barani, pp. 287-88, 291. On the Khot. see IESHR. IV (3). pp. 212-13.

197. Ibid., p. 430.

198. I omit giving detailed references here. because I have little substantial information to add to my description of zamindars in Agrarian System. pp. 136-89. See also an important paper by S. Nurual Hasan. "Zamindars under the Mughals" in Land Control and Social Structure in Indian History, edited by L.E. Frykenburg, London. 1969.

199. A discussion of the zamindars' share in the surplus occurs in my Agrarian System. pp. 144-54. Moosvi argues in favour of a higher share of the zamindar; IESHR, XI (3), pp. 359-74.

200. He is correct even in saying that the pre-Islamic potentates were recognized as landowners. Rantas are found selling or mortgaging ther lands in two thirteenth-century inscriptions from UP. The Jaunpur brik inscription of 1217 has been published by V.S. Agrawala in Journal of UP Historical Society (JUPHS), XVIII (1 and 2), 1945, pp. 196-201; the Kasrak inscription of

1227 is being published by my colleague Dr. Pushpa Prasad, to whom I am indebted for the information.

201. Risala Ahkam-I-Arazi, Aligarh MSS, Abdus Salam Arabiya 331-10 ff 43v-62a, Lytton Arabiya Mazhab (2), 62 ff, 53v-62. For his biography (such as is known) see Abdul Hai Hassani, Nazhatu-Ikhawatir, VI, Hyderabad (Dn), 1376/1907, p. 278.

202. Irfan Habib, Agrarian System, pp. 118, 141-44.

203. As a result, Moreland (Agrarian System of Moslem India, pp. 122-23) was inclined to equate the Mughal zamindar with vassal chief only. See also P. Saran, The Provincial Governments of the Mughals (1526-1658), Allahabad, 1941, p. III and n., for a similar view.

204. Shaikh Nasiruddin in his conversations, Khairu-l-Majalis, recorded (c. 1354) by Hamid Qalandar, edited by K.A. Nizami, Aligarh, pp. 140, 272. Land, being abundant, is not considered a requirement (CEHI, p. 48).

205. Evidence of such concessional rates from eastern Rajasthan is presented in Dilbagh Singh, 'Caste and the structure of Village in Eastern Rajasthan duringh the Eighteenth Century', IHR, II (2), pp. 299-311; by S.P. Gupta for the late seventeenth century in Proceedings of Indian History Congress, Aligarh session, 1975, pp. 235-37; and by R.P.Rana, IESHR, XVIII (3 and 4), pp. 291, 326. The miras tenures of Maharashtra are of similar character, and such privilleged strata would be found practically everywhere. In northern India they are often called 'khwud-kasht' peasants.

206. Original text of Todat Mal's memorandum, Akbarnama, Br. Mus. Add 27, 247, f 333b, where the great men are denounced as 'bastards and the headstrong': Abul Fazl, Aim-I-Akbari, I, edited by Blochmann, Bib Ind, p. 286; and Aurangzeb's farman to Rasikdas, Art VI, JASB, II, 1906, pp. 223-55.

207. Barani, p. 287.

208. Barani, pp. 305-6. See also Moreland, Agrarian System of Moslem India, pp. 37-38. Elsewhere, Barani himself says that the peasants under the same Sultan sold grain to merchants at fixed prices in order to pay the revenue,

which must then have been paid in cash (pp. 304-5, 307).

209. Irfan Habib, Agrarian System, pp. 236-40.
210. The detailed argument for this is a advanced by me in Enquiry, NS, III (3), pp. 32-36.
211. S.N. Hasan, K.N. Hasan and S.P. Gupta, Proceedings of the Indian History Congress, Mysore session, 1966, pp. 249, 263, Tables I and V.
212. See the data on agrarian usury in my article 'Usury in Medieval India', CSSH, VI (4), pp. 394-98.
213. Malikzada, Nigma-I-Munshi (compiled 1684), Lucknow, 1884, p. 139.
214. Chhatar Mal, Diwan-pasand, Br. Mus. Or, 2011, ff 7b-8a. The work was compiled some time before 1824, in the Doab area.
215. Khasra document discussed by S.P. Gupta, Medieval India – A Miscellany, IV, Bombay, pp. 168-78.
216. Evidence of Mughal documents on this is set out in Agrarian System, pp. 125-27.
217. See Satish Chandra, 'Some Aspects of Indian Village Society in Northern India during the Eighteenth Century', IHR, I(1), pp. 51-64.
218. I am conscious that I see the effects commodity production on the village community rather differently from how these had seemed to me in Agrarian System, pp. 128-29. This is, perhaps, partly because my conception of the community has also changed since then.
219. See Agrarian System, pp. 133-34.
220. They are analysed and calendared in IESHR, IV (3), pp. 205-32; see especially pp. 211-17.
221. Ibid., pp. 215-16. The Kachhis and Chamars are terned the 'ancient maliks' of the village in the document (No. 16 of AD 1611). Presumably, they were simply its inhabitants, forced to 'sell' their village upon an inability to pay the revenue.
222. See Agrarian System, pp. 100-10.
223. Barani, pp. 472-73.
224. Ibid., pp. 479-80.

225. Tuzuk-I-Jahangiri, edited by Saiyid Ahmad, Ghazipur and Aligarh, 1863-64, pp. 375-76.
226. Insha-I Mahru, p. 75.
227. See Agrarian System, pp. 333-51.
228. Ibid., pp. 339-42. The zamindar aspect of the Jat revolt is stressed by R.P. Rana in a very detailed and informative article based on the Amber records (now at the Rajasthan Archives, Bikaner): 'Agrarian Revolts in Northern India during the Late Seventeenth and Early Eighteenth Century', IESHR, XVIII (3 and 6), pp. 287-326.
229. Saiyed Ghulam Ali Khan, Imadus Su'adat, Naval Kishore, 1897, p. 55.
230. See Satish Chandra, 'Social Background to the Rise of the Maratha Movement during the Seventeenth Century', IESHR, X (3) 197 (3), pp. 209-17, and P.V. Ranade, 'Feudal Content of Maharashtra Dharma', IHR, I(1), pp. 44-50. See also Agrarian System, pp. 349-50.
231. Bhimsen, Nuskha-I Dilkusha, Br. Mus. Or 23, f 139 p-b.
232. Mir Ghulam Ali Azad Bilgrami, Khizana-I Amira, Kanpur, 1871, p. 49.
233. I form this impression from H. Fukazawa, 'Land and Peasants in the Eighteenth Century Maratha Kingdom', HJE, VI(1), June 1965.
234. The bold assertion that access to God could be acquired by men of such low birth is made in beautiful verses composed in Braj by Guru Arjun in the name of Dhanna Jat, where the names and occupations of some of the great preachers are given. Guru Granth Sahib, I, Devanagari text Amritsar, 1951, pp. 487-88; see also p. 109.
235. I have examined these verses in 'Evidence for Sixteenth Century Agrarian Conditions in the Guru Granth Sahib', IESHR, I, 1964.
236. Verses reproduced in Muzaffar Husain, Nama-Muzaffari, I, Lucknow, 1917, p. 255.
237. Ma'asir-I Alamgiri, Calcutta, 1870-73, pp. 115-16.
238. Abul Fazi Mamuri, History of Aurangzeb's Reign, Br Mus. Or 161, f 148b.
239. Ma'asir-I Alamgiri, pp. 114-15.

240. Futuhat-I Alamgiri, Br. Mus. Add 23, 884, f 61b.
241. Dabistan-I Mazahib, edited by Nazar Ashraf, Calcutta, 1809, p. 285.
242. Muhammad Shafi Warid, Miratu-I Waridat, Br. Mus. Add 6579, f 117b.
243. Imadus Satadat, p. 71.
244. Zafarnama, composed AD 1706 (?), Jalandhar, 1959.
245. One can see this even in Indu Banga's otherwise sympathetic description, Agrarian System of the Sikhs, New Delhi, 1978.

# نقطہ نظر

# مغرب میں ادارہ سازی کا عمل

انصار الدین سید / سعود الحسن خان

زندگی کے تمام شعبوں میں مغربی تہذیب کی بقایا دنیا پر ناقابل برداشت برتری گزشتہ کم از کم تین سو برسوں سے ایک تسلیم شدہ حقیقت ہے خواہ یہ شعبہ سیاسی یا معاشی، تنظیمی، اخلاقی، عدالتی، دانشورانہ ہو یا شعبہ فن ہو۔ دراصل یہ برتری ایک ایسی تسلیم شدہ حقیقت ہے کہ جسے بغیر کسی استثناء کے سب ہی لوگوں نے قبول کر لیا ہے خواہ وہ مشرق کے غیر تعلیم یافتہ کسان یا مزدور ہوں یا پھر مشرق و مغرب کے اعلیٰ تعلیم یافتہ دانشور۔ بہرحال اس کا حل برتری کا سبب یا یوں کہئے کہ اس کی وضاحت مکمل طور پر ایک الگ معاملہ ہے اور اس معاملہ پر لگ بھگ چالیس برسوں سے مورخین یا ماہرین سماجیات نے بحث شروع کی ہوئی ہے اور تاحال یہ معاملہ بغیر کسی معیاری نظریہ (یا کسی نظریاتی خاکہ) کے بہت زبردست تنازعہ کی شکل اختیار کر رہا ہے۔ کسی بھی نظریہ کے آغاز پر یہ بہت عام بات ہوتی ہے کہ اس کی ہر کوئی اپنے نقطہ نظر سے ایسی تشریح کرتا ہے کہ جس سے اکثر دوسرے لوگ متفق نہیں ہوتے۔ اس طرح کی حالت میں

اداروں کی تیزی سے پیدائش تھی جس کا اصل مقصد شہروں اور قصبوں میں خود اختیاری حکومت کا حصول اور اس حکومت کا انتظام اور دوام تھا۔ اس کے بعد وہاں پر تاجروں اور کاریگروں نے اپنی اپنی تنظیمیں تشکیل دیں تاکہ اپنے مفادات کا تحفظ کیا جا سکے اور انہیں بڑھاوا دیا جا سکے۔ اس کے بعد جلد ہی وہاں پر "تجارتی کمپنیوں" کی ایک بڑی تعداد ترقی پا گئی جس میں بہت سے تاجروں نے اس لئے شمولیت کر لی تاکہ تجارتی کاروبار کو زیادہ بہتر اور مؤثر طور پر آگے بڑھایا جائے۔ مغرب سے باہر کہیں بھی ان میں سے کوئی ادارہ پروان نہیں چڑھ سکا مگر اس حقیقت کے باوجود اس میں بھی کوئی شک نہیں کہ اس دور میں مشرقی معاشرے مغرب سے معاشی طور پر (تجارت و پیداوار کی مقدار اور تکنیک کے لحاظ سے) سیاسی طور پر (اچھی کارکردگی کے حوالے سے) ٹیکنالوجی کے حوالے سے اور علم و دانش کے حوالے سے بہت زیادہ برتر تھے۔ ابتدائی عہد وسطیٰ کے اسی عہد میں مغرب میں بھی مذہبی ادارے (گرجا گھر اور خانقاہیں) تعلیمی ادارے (یونیورسٹیاں)' سیاسی ادارے (پارلیمان اور مجالس) اور حکمت عملی کے ادارے (سفارتیں) پروان چڑھ رہے تھے یا پھر پہلے سے قائم تھے۔

اس حوالے سے یہ بات قابل ذکر ہے کہ کسی ادارے یا تنظیم کے قیام کا ایک سبب یہ ہوتا ہے کہ اس ایک بڑے کام یا منصوبہ کو چلایا جائے اور اس کا انتظام و انصرام کیا جائے جو کسی واحد شخص کی استعداد سے باہر ہوتا ہے۔ تجارتی تنظیمیں' ایئر لائنز' ریلوے' بحری جہاز کی کمپنیاں یا پانی و بجلی کے ادارے اس طرح کے چند ایک اداروں کی مثال ہیں جو کہ آج کی جدید دنیا میں بھی موجود ہیں۔ مزید یہ کہ ریاستی ڈھانچے کی انتظامی شاخ کے ادارے بھی ہوتے ہیں جو کہ تقریباً تمام تہذیب یافتہ معاشروں میں نامعلوم وقت سے قائم ہوئے ہیں۔ تاہم اس کے علاوہ بھی ان اداروں کے قیام کا ایک دوسرا بلکہ زیادہ نمایاں سبب بھی ہوتا ہے یعنی لوگوں کی ایک بڑی تعداد کے ذرائع' استعداد اور ان کی کوششوں کو ایک ایسے بہت بڑے عنصر میں اکٹھا اور متحد کر دینا جو فرد واحد کی نسبت بہت زیادہ طاقتور' مؤثر اور زیادہ قیام و دوام والا ہوتا ہے۔ اکثر و بیشتر اس یونٹ کی بڑھتی ہوئی طاقت کو ان لوگوں کے مفادات کے تحفظ اور ترقی

کے لئے استعمال کیا جاتا ہے کہ جنہوں نے اسے قائم کیا ہوتا ہے۔ سیاسی جماعتیں' مزدور تنظیمیں' محدود کمپنیاں (جو اپنے حصہ داروں کے مفادات کا تحفظ کرتی ہیں) اسی طرح کی کچھ ایسی مثالیں ہیں جو آج کے دور میں موجود ہیں اس مضمون میں پہلی قسم کی نسبت دوسری قسم کے ادارے میں ہماری زیادہ دلچسپی ہے۔ ان میں وہ قوت یا استعداد ہوتی ہے (جس کا تاریخ میں کئی بار جائزہ لیا گیا ہے) کہ جو سماجی قوت کے کچھ حصوں کو ایک گروہ کے قبضے سے نکال کر دوسرے گروہ کے قبضے میں بتدریج دے کر معاشرے کے اندرونی ڈھانچے میں تبدیلی لاتا ہے۔ باالفاظ دیگر یہ ادارے کسی معاشرے میں طاقت اور اقتدار کے طریقے کو تبدیل کر کے اس میں حرکت و توانائی پیدا کر دیتے ہیں وہ کسی معاشرے کی جمہوری شکل اختیار کر لینے یعنی جمہوری عمل کے لئے بنیادی پہیے کا کام بھی کرتے ہیں۔ کیونکہ وہ آبادی کے مجبور' مظلوم اور پست گروہوں کو اپنے قانونی حقوق اور استحقاقات کے حصول کی جنگ کے قابل بھی بناتے ہیں۔ سب سے زیادہ قابل ذکر حقیقت جو ان اداروں کے بارے میں ہے وہ گزشتہ ہزار سالہ عہد کے بالکل آغاز پر مغرب میں ان کے قیام کے بارے میں اور باقی ماندہ دنیا میں ان کی غیر موجودگی کے بارے میں ہے۔ اسی لئے اس دور میں مغرب کے عجیب و غریب عروج سے ان کا تعلق ہی بذات خود شہادت ثابت ہوتا ہے۔ "مغرب میں زبردست ادارہ سازی" کی جو اصطلاح پہلے ہی بیان کی جا چکی ہے اس کو اس قسم کے اداروں کی اصطلاح میں سمجھنا چاہئے بجائے اس کے کہ ہم ان کو متذکرہ بالا پہلی قسم کی اصطلاح میں سمجھیں جو کہ مشرق میں بھی ہمیشہ سے قائم رہے اور گزشتہ ہزار سالہ عہد کے ابتدائی نصف میں وہ مغرب کے مقابلے میں زیادہ ترقی یافتہ تھے۔

متذکرہ بالا دونوں اقسام کے اداروں کے مابین فرق کو مزید واضح کرنے کے لئے ہم کہہ سکتے ہیں کہ جو ادارے پہلی قسم کے ہیں وہ خالصتاً" فرائض سرانجام دینے والے تھے نیز ان میں سے اکثر اپنے ہم عصر جابر و مطلق العنان حکمرانوں کے ماتحت تھے۔ درحقیقت وہ ادارے بہت سادگی سے اپنے صاحبان اقتدار کے مؤثر اور منظم کارندوں کے طور پر کام کرتے تھے اور ان میں ان کی طاقت کو چیلنج کرنے کی کوئی روایت موجود

نہ تھی اس کے برعکس دوسری طرز کے ادارے اپنے ہم عصر صاحبان اقتدار لوگوں سے موروثی اختلاف رکھتے تھے۔ یہ رجحان صاف اور واضح ہے کہ بعض اوقات وہ بدیہی اور فعال نظر آئے ہیں جیسے کہ مجالس کی شکل میں اور عہد وسطیٰ کے قصبوں کی بلدیاتی حکومتوں کی شکل میں یا پھر عہد جدید کے مزدور اتحادوں اور محنت کش جماعتوں کی شکل میں جبکہ کسی دوسرے مواقع پر یہ صرف خاموش نظر آتے ہیں اور چپ سادھ لیتے ہیں۔ جیسا کہ چارٹرڈ اور محدود کمپنیوں کی صورت میں ظاہر ہے جو کہ ہمیشہ مالکان کے مفادات کو نقصان پہنچانے والے ثالثی عمل کا مقابلہ کرنے کے لئے اپنی طاقت کا استعمال کرتی ہیں کیونکہ ان پر جابر حکمرانوں کا دباؤ ہوتا ہے۔ اس کی ایک واضح مثال مشرقی حکمرانوں کی غیر مشہور کارکردگی تھی۔ یعنی وہ تاجروں سے جبرا" قرضے لے لیا کرتے تھے اور انہیں واپس لوٹانے کی ان کی کبھی بھی نیت نہیں ہوتی تھی۔ بظاہر تو یہ بات بالکل صاف ہے کہ یہ صرف دوسری قسم کے ہی ادارے ہیں جو کسی سماج میں جمہوریت اور قانون کی حکمرانی کو ترقی دیتے ہیں۔

اس حوالے سے قابل ذکر بات یہ ہے کہ اگرچہ یہ فیصلہ کرنا ممکن ہے کہ آیا کوئی خاص ادارہ کسی کا ماتحت ہے یا کسی سے متصادم ہے مگر اس کے بارے میں کوئی طے شدہ اصول نہ ہے۔ یعنی اس حوالے سے کہ کچھ ایسے ادارے بھی ہو سکتے ہیں جو بعض حالات میں تو ماتحت ہو سکتے ہیں اور بعض حالات میں وہ متصادم ہو سکتے ہیں۔ عہد جدید سے قبل کے دستکاروں اور تاجروں کی تنظیمیں اس صورت حال کی عمدہ مثال ہیں۔ ان کو مغرب میں اس وجہ سے تشکیل کیا گیا کہ وہ تاجروں اور دستکاروں کے مفادات کا تحفظ کریں اور ان کو ترقی دیں اور اسی وجہ سے وہ حکومت سے متصادم تھیں۔ تاہم سلطنت عثمانیہ میں وہ مکمل طور پر ریاست کے تابع تھے کیونکہ ان کے بنیادی مقاصد، تھے۔ (1) اس بات کا جائزہ لینا کہ ریاست کے وضع کردہ قوانین اور ضوابط کی اراکین ادارہ سختی سے پابندی کر رہے ہیں (2) اراکین سے ٹیکس اور دیگر واجبات جمع کرنا اور رقم آگے ریاستی عہدیداران کو سونپ دینا۔ اسی طرح ہان سے ٹک لیگ (Hanseatic League) جو کہ شمالی جرمنی کے شہروں اور قصبوں کی ایک بڑی تعداد کے تاجروں

کی غیر رسمی تنظیم تھی اس نے گیارہویں صدی سے تیرہویں صدی کے دوران حکومت سے بہت جارحانہ حد تک مراعات اور بلا شرکت غیرے اجارہ داری کے مطالبات کئے۔ بلکہ وہ تو اس وقت ایک ڈینش شہزادے کے خلاف جنگ پر بھی تیار ہو گئے جب کہ اس نے ان کو یہ مراعات دینے سے انکار کر دیا۔ اس کے برعکس کرامی (Karami) تاجران جو کہ مصر کے قہوہ (Coffee) کے تاجروں کی ایک غیر رسمی تنظیم تھی وہ لوگ اسی عہد میں بحر ہند میں لمبے فاصلے تک تجارت کرنے میں مصروف تھے وہ لوگ مکمل طور پر ان مراعات کے حصول کے لئے صرف سلاطین کی مرضی و خوشنودی کے خواہش مند تھے۔ اور اس غرض کے لئے انہوں نے سلاطین کو پیسے' خدمات اور دیگر ذرائع سے وافر مدد فراہم کی۔

جیسا کہ پہلے بیان کیا جا چکا ہے کہ "مغرب کی زبردست ادارہ سازی" گیارہویں صدی میں شروع ہو گئی تھی جو کہ شہروں اور قصبوں میں خود مختار حکومتوں کے ساتھ ہی لازم تھی۔ تیرہویں صدی تک پورے مغربی یورپ میں سینکڑوں قصبات نے پوری آزادی اور سیاسی اقتدار حاصل کر لیا جس میں سے بعض شہر تو اتنے چھوٹے تھے کہ ان کی آبادی صرف ایک یا دو ہزار تک تھی۔ بلدیاتی حکومتوں کو نہ صرف شہر کے روزمرہ کے کاروبار کو چلانے کا حق حاصل تھا بلکہ انہیں اپنی ضروریات کے مطابق ضوابط اور قوانین بنانے نیز عدالتیں' مجسٹریٹ اور فوجی افسران رکھنے کا بھی اختیار تھا۔ اور یہ بھی جانچ پرکھ کر سکتے تھے کہ آیا وضع شدہ قوانین کی حقیقت میں پاسداری ہو رہی ہے؟ دراصل انہوں نے زمیندار طبقے کی غلامی سے اور ان کے ظلم سے شہریوں کو آزاد کرایا۔ بلدیاتی حکومتوں کا کام انتظام' انصاف' ٹیکسوں اور چنگیوں کی وصولی' شہر پناہوں کی مرمت (تمام شہروں کی دیواریں ہوا کرتی تھیں) دروازوں' گلیوں اور بلدیاتی عمارتوں کی مرمت' پہلے سے حاصل شدہ آزادیوں کا تحفظ و دفاع نیز اراضی کے واجبات اور شہروں کی تجارت' ترقیاں اور رضا کاروں کا انتظام کرنا ہوتا تھا۔ وہ نہ صرف خوراک کی فراہمی کا ذمہ لیا کرتی تھیں بلکہ تجارت و صنعت کے تمام پہلوؤں کا جائزہ لیا کرتی تھیں۔

دستکاروں اور تاجروں کی تنظیموں کی ضرورت ہی خود مختار شہروں کے قیام سے بہت زیادہ متعلق ہے۔ واضح طور پر ان کا قیام بھی متعلقہ دستکاروں اور تاجروں کے گروہوں کے استحقاقات اور حقوق کے حصول، تحفظ اور ترقی کی غرض سے تھا۔ نیز اس لئے بھی کہ وہ اپنا کاروبار پوری خود مختاری سے چلائیں۔ وہ محض مخصوص شعبوں، بڑے پیمانے پر پیداوار اور اس پیداوار کی تقسیم کی پابندی تک محدود نہ تھے بلکہ ان کی گلڈز پیشوں میں بھی قائم کی گئیں تھیں جو آج بھی چھوٹے چھوٹے شہری سماجوں میں موجود ہیں اس لئے بیکرز یونین (Baker's Union)، قصابوں یونین (Union Butcher's)، چمڑے کے مزدورں کی انجمن، درزیوں کی انجمن، اور اسی طرح بزازوں اور جولاہوں کی انجمنیں وغیرہ۔ ان میں سے بعض تو اتنی چھوٹی تھیں کہ ان کی رکنیت 15 سے 25 ممبران تک محدود تھی (اس طرح کی مثالیں ڈوب Dobb کی کتاب سے دیکھی جا سکتی ہیں)۔

برآمدات اور دور دراز کی تجارت کی ترقی کے ساتھ ہی کہ جس کے لئے وسیع تر ذرائع کی ضرورت ہوتی ہے اور جس میں بڑے خطرات بھی ہوتے ہیں۔ کئی تاجروں کے اکٹھا ہونے کی ضرورت محسوس ہوئی تاکہ وہ اپنے ذرائع کو اکٹھا کر سکیں اور انفرادی مہم جوئیوں کے خطرات میں حصے داری بھی کر سکیں۔ بہرحال اکٹھا کرنے کا یہ ابتدائی اور عارضی طریقہ جلد ہی ایک ترتیب وار اور ادارہ جاتی طریقے کی جانب بڑھ گیا جو کہ تجارتی کمپنیوں کے قیام کی شکل میں آگے بڑھا۔ جیسے کہ مرسرز کمپنی (Mercer's Company)، رشین کمپنی (Russian Company) اور مرچنٹس ایڈونچرز (Merchants Adventures) (جو سب کی سب ہی انگلینڈ میں تھیں اس کے علاوہ بھی بہت سی یورپ میں مشہور عام تھیں جو کہ ڈوب کی کتاب میں مذکور ہیں)۔ آخرکار ان سب کا خاتمہ مشترکہ اسٹاک لمیٹڈ کمپنیوں کی شکل میں ہوا۔ یہ سب قانونی طور پر باقاعدہ قواعد و ضوابط کے ساتھ قائم کی گئی تھیں اور ان کے متعین شدہ حقوق اور استحقاقات تھے چونکہ کسی اکیلے تاجر کی نسبت ان کے پاس وسیع تر ذرائع تھے اسی لئے ان کے پاس جوڑ توڑ کی بہت بڑی طاقتیں بھی تھی اور وہ اس قابل تھیں کہ

ایک اکیلے تاجر کی نسبت کہیں زیادہ مراعات حاصل کر سکیں۔ مزید یہ کہ یہی عمل بڑے پیمانے پر تجارت کے عروج' نامور مالی اور بنکاری اداروں کی بڑھوتری اور ترقی کی جانب لے جاتا ہے۔ مغربی یورپی سماج میں اس طرح کے اداروں کی بہت بڑی تعداد موجود تھی جیسے بلدیاتی حکومت' تاجروں و دستکاروں کی تنظیمیں اور انجمنیں اور تجارتی' مالی و بنکار کمپنیاں۔ یہ سب تو اس حد تک پھیلی ہوئی تھیں کہ کسی چھوٹے سے چھوٹے گروہ میں بھی اس طرح کی کئی انجمنیں تھیں۔

بلاشبہ چرچ کا مفصل و منظم ادارہ پوری مسیحی دنیا بشمول مغربی یورپ میں قائم تھا۔ وہ اکثر اوقات مثالی شکل اور محرک کے طور پر کام کیا کرتے تھے تاکہ دیگر ادارے قائم کئے جا سکیں جیسا کہ وہ عملی طور پر یہ بات واضح کر دیا کرتے تھے کہ عام لوگوں کے لئے ان اداروں کا فائدہ یہ ہے کہ مراعات' حقوق' آزادی اور استحقاقات سے غیر معینہ مدت کے لئے فائدہ اٹھانا ہے اور ساتھ ہی ان سب باتوں کا تحفظ کرنا بھی ہے۔

جو کردار ان اداروں کا اوپر زیر بحث آیا ہے وہ جمہوریت کے عمل کو آگے بڑھانے میں دیکھا گیا۔ وہ کردار بظاہر دلکش ہے۔ وہ صریحاً اس مقصد سے بنائے گئے تھے کہ متعلقہ حکمران سے خواہ وہ جاگیردار ہو یا ریاستی کارندے ہوں ان سے اپنے اراکین کے لئے آزادی' حقوق اور استحقاقات حاصل کریں اور پھر ان کا دفاع بھی کریں۔ مگر یہ بات ہی سب کچھ نہیں ہے۔ ان اداروں کے فوائد میں کسی ایک مقصد یا منزل کے حصول (جس میں اوپر والی بات بھی شامل ہے) کے علاوہ دیگر کئی مثبت پہلو بھی شامل ہے۔ آئیں ہم ان میں سے کچھ کا جائزہ لیتے ہیں۔

ادارے نہ صرف بڑی تعداد میں لوگوں کے ذرائع اور ان کی طاقت کو اکٹھا کرتے ں بلکہ یہ اس چیز کو ایک ایسی تعمیری و تعاونی شکل میں پیش کرتے ہیں جو اس چیز کے ثر کو بہت بڑے کارنامے میں تبدیل کر دیتی ہے۔ اس کے برعکس غیر منظم لوگوں کا ک بہت بڑا اجتماع جو کہ کسی خاص مقصد کے لئے کوشش کر رہا ہو۔ وہ اجتماع غیر ئوثر بھی ہو سکتا ہے کیونکہ ان کی کوششیں صحیح طریقے سے آگے نہیں بڑھ سکتیں ہیں یا پھر لوگوں کے درمیان چھوٹے چھوٹے اختلافات یا لوگوں کے ذاتی مفادات اتحاد کو توڑ

سکتے ہیں اور تباہ کن ثابت ہو سکتے ہیں اور اس طرح سے ان کی طاقت اور ان کے اثر کو بہت حد تک کم کر سکتے ہیں۔

ان اداروں کی کامیاب جدوجہد کا ثمر ادارے کے تمام لوگوں میں تقسیم کر دیا جاتا ہے جبکہ انفرادی کوششوں کے نتیجے میں وہ فائدہ محض چند افراد تک محدود رہتا ہے۔ یوں اس طریقے سے ادارے جمہوریت کو پروان چڑھانے میں کردار ادا کرتے ہیں۔

کوئی بھی حق یا استحقاق جو کہ کوئی ایک آدمی یا کئی آدمی اپنی ذاتی کوششوں کی بناء پر حاصل کر لیتے ہیں (جو کہ اکثر و بیشتر مشرقی سماج میں ہوتا تھا)' وہ حق یا استحقاق اس پہلو سے کافی ناپائیدار ہے کہ یہ اس وقت ختم ہو جاتا ہے جب اس کو حاصل کرنے والا شخص یا استحقاق عطاء کرنے والی حکومت یا حکمران منظر سے غائب ہو جائے۔ اس کے برعکس اداروں کے ذریعہ حاصل شدہ حقوق و مراعات موجود و جائز رہتے ہیں۔ مغربی حکمرانوں کہ جنھوں نے یہ حقوق عطاء کئے ہوتے تھے' ان کے تمام جانشین قوتوں کو گفت و شنید کرنی پڑتی تھی یہاں تک کہ ان میں باہمی معاہدے سے تبدیلی کی جا سکتی تھی۔ اس بات نے بظاہر امن و امان اور قانون کے احترام کو معاشرے میں ابھارا اور ان اچانک اور ظالمانہ تبدیلیوں کو روکا جو کہ ان معاشروں کا خاصہ بن گئیں تھیں جن میں ادارے موجود نہیں تھے۔

اداروں کا متعینہ مقاصد کے حصول کے ذرائع کے طور پر استعمال کے فوائد پر بحث کرنے کے بعد ہم ایک قدم اور آگے جا سکتے ہیں اور کسی معاشرے میں اداروں کی بہت بڑی تعداد کے وجود کے نتائج کا جائزہ لے سکتے ہیں۔ ان میں سب سے پہلے یہ حقیقت ہے کہ ادارے لوگوں کو بے قابو ریاستی اقتدار اور دیگر طاقتور لوگوں کے ظلم کے خلاف تحفظ فراہم کرتے ہیں۔ مگر کسی مشرقی معاشرے میں (جہاں پر ایسا کوئی ادار موجود نہ تھا) کسی دستکار یا تاجر کو بادشاہ یا اس کے نمائندے کے سامنے خود آنا پڑتا تھا اور ان میں سے ہر ایک کی ہدایت کو ماننا پڑتا تھا۔ خواہ وہ ناجائز ہی کیوں نہ ہوں۔ ا حالات میں ان ہدایات کی عملی مثالیں جائیداد کی ضبطگی یا پھر جبری قرضے کی فراہمی ہیں اس کے برعکس مغربی سماج میں اس طرح کے کسی آدمی کو اپنی مزدور تنظیم یا تجارتی

انجمن کا تحفظ حاصل ہوتا تھا جو اس بات کا جائزہ لیتی ہے کہ اسے کسی ایسے ناجائز حکم کی پابندی پر مجبور نہ کیا جائے جو اس کے مفادات کے لئے نقصان دہ ہو۔ دراصل یہ حقیقت کافی لمبے عرصے پہلے ہی جانچ لی گئی ہے۔ مونٹسکو اور ڈاک ہائم جیسے مصنفین نے یہ کہہ کر اس بات کا اظہار کیا ہے کہ مغربی معاشرے میں اداروں کا ایک گھنا جال بچھا ہوا ہے جو ایسے شہری معاشرے کی ساخت کی تشکیل کرتا ہے کہ جو ریاست کی طاقت سے فرد واحد کا تحفظ کر سکے اور اس کے ساتھ اس کا تعلق بھی قائم کر سکے۔

کسی سماج میں اداروں کے وسیع تر پھیلاؤ (Institutionalization) کا سود مند نتیجہ یہ ہے کہ یہ قانون کی حکمرانی کو ترقی دیتا ہے۔ لوگوں میں مہذب اور باضابطہ کردار کو پروان چڑھاتا ہے اور ان میں اس سوچ کو ابھارتا ہے کہ وہ اپنے ضروری انفرادی فائدہ کے لئے ان اضطراری اعمال کا جائزہ لیں کہ جن سے پورے سماج کو بھی طویل مدت تک خوشی حاصل ہو سکے۔ ایسا اس وجہ سے ہوتا ہے کہ ادارے ان باضابطہ قواعد کے تحت چلتے ہیں کہ جن کی ہر متعلقہ شخص پاسداری کرتا ہے اور بعض اوقات تو وہ لوگ اس شخص کو سزا بھی دیتے ہیں کہ جو ان قواعد کو توڑتا ہے جب یہ صورت حال ایک لمبے عرصہ تک جاری رہے تو عام لوگ بھی قواعد اور قوانین کا احترام کرنے لگتے ہیں کیونکہ وہ یہ سمجھ جاتے ہیں کہ بنیادی طور پر ان چیزوں سے مراد ان کو طویل دورانیہ تک حاصل ہونے والے فائدے کا تحفظ کرنا ہے اس کے برعکس ایک ایسے معاشرے میں کہ جہاں پر ادارے موجود نہ ہوں (جیسا کہ ہمارا معاشرہ ہے) اور جہاں پر ظالمانہ فیصلے رائج ہوتے ہوں وہاں پر کسی اصول کی تحقیر کرنا یا اس سے الگ ہو جانا بہادری کی علامت تصور کیا جاتا ہے۔

زیادہ سے زیادہ اداروں کا قیام ایسے سماج میں پیشہ ورایت کو فروغ دیتا ہے۔ کیونکہ جب کسی ادارے کو کوئی کام یا بیڑہ اٹھانا ہو تو سب سے پہلے یہ عموماً سلسلہ وار وضع شدہ قواعد، ضوابط اور تکنیکوں کے مطابق آگے بڑھتا ہے جو کہ کام کو بہت مؤثر طور پر سرانجام دیتے ہیں اور اس کے بعد یہ کوشش بھی کرتے ہیں کہ ان اصولوں اور قواعد

کی سختی سے اور روزمرہ معمول میں پابندی کی جائے۔ بظاہر یہی وہ چیز ہے جو بنیادی طور پر پیشہ ورایت کا مطالبہ کرتی ہے۔ لمبے عرصہ تک نامور اداروں میں اس بات کا وسیع تر استعمال فرد واحد میں پیشہ ورانہ رویے یا اس کی جانب رغبت کو بڑھاتا ہے اور اس کے بعد روزمرہ کے امور میں بھی اس کا اطلاق کرنا شروع کر دیتا ہے۔ عموماً ان کو ممکنہ کامیابی کا امکان ہوتا ہے۔ پیشہ ورایت کا ایک اور سودمند پہلو سماجی نوعیت کا یہ ہے کہ یہ سماج میں ایک بہت اعلیٰ درجہ کی دستاویز نویسی کی حوصلہ افزائی کرتا ہے۔ اس طرح سے نہ صرف اداروں کے اپنے تحریری آئین / ڈھانچے' مقاصد اور منازل اور کام کرنے کے قواعد و ضوابط ہوتے ہیں بلکہ بعض اوقات تو وہ اپنی روزمرہ کی کارکردگی کا حساب کتاب بھی رکھتے ہیں۔ خود ادارے تکنیکی فوائد (ترتیب وار اور مؤثر کارکردگی) کے حصول کے علاوہ یہ ریکارڈ مستقبل کی نسلوں کے لئے موجودہ حالات کے حوالے سے بہت بڑا ذخیرہ معلومات ثابت ہوتے ہیں۔ پیشہ ورایت کے اس پہلو کی سب سے نمایاں مثال مغرب کی تجارتی کمپنیوں کے ریکارڈوں سے اور مغربی بحری جہازوں کے بنائے گئے جہازی روزناچوں (log books) سے ملتی ہیں۔ پندرہویں صدی سے انیسویں صدی کے دوران مشرقی ممالک کی معاشی حالت سے متعلق تمام تر معلومات ان ہی دو ذرائع سے ہاتھ لگتی ہے جس کا نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ ہمارے پاس مشرق کے صرف انہی خطوں کی معلومات ہے کہ جن سے مغرب کے تجارتی تعلقات رہے ہیں۔ تاہم یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ کم از کم پندرہویں صدی سے سترہویں صدی تک مشرق کی تمام تر تجارت میں مغربی ممالک کی حصہ داری دس فیصد بھی نہیں تھی۔ یہ تو صرف ہماری بدقسمتی ہے کہ مشرقی تاجر اور ان کے جہاز جو اس تجارت کا بوجھ اٹھایا کرتے تھے (یعنی جن کے پاس 90 فیصد سے بھی زائد حصہ تھا) انہوں نے اپنا کوئی ریکارڈ نہیں چھوڑا ہے۔

اداروں کی وہ بہت بڑی تعداد کہ جس کا ہم قبل ازیں تذکرہ کر چکے ہیں جیسے کہ بلدیاتی حکومتیں' دستکاری انجمنیں' تاجر تنظیمیں' تجارتی کمپنیاں' مالی کمپنیاں' اور چرچ وغیرہ وہ سب کے سب اپنی باقاعدہ اصل شکل میں موجود و منظم تھے اور ان کے باقاعدہ

عہدیداران اور اراکین بھی تھے۔ لیکن جتنا اشارہ ان مادی اداروں کے قیام کا ملتا ہے مغربی سماج میں اداروں کے قیام کا عمل اس سے کہیں زیادہ پھیلا ہوا تھا (گو کہ مشہور وہی تھیں) کیونکہ بہت سے کم مادی اور کم واضع ادارے بھی تھے جیسے کہ عدلیہ اور شعبہ تدریس اور مزید یہ کہ کچھ ادارہ جاتی سرگرمیاں' افعال' ضابطہ کار اور سماج کے مختلف عناصر کے درمیان تعلقات وغیرہ بھی۔ ان سب ہی نے سماج کے جمہوری ہونے میں برابر کا اہم کردار ادا کیا اور اس میں قانون کی حکمرانی اور عوامی کردار کی ترقی کا بھی کام کیا۔ بلاشبہ ان میں سب سے زیادہ اہم سیاسی سرگرمیوں کی اداروں کی شکل میں تشکیل کرنا تھا۔ اس کا لازمی مطلب یہ نکلتا ہے کہ ریاست کے امور محض بادشاہ کے ظالمانہ فیصلوں اور اعمال سے ہی نہیں چل رہے تھے بلکہ ان کا ایک زیادہ بڑا ترقی یافتہ حصہ' قوانین' ضوابط اور اصولوں کے تحت چلایا جاتا تھا۔ جن کے احترام پر بادشاہ کو بھی مجبور کیا جاتا تھا۔ اور وہ تو بادشاہ پر بھی اسی طرح سے لاگو ہوتے تھے جس طرح سے کہ کسی دوسرے فرد پر۔ اس منظر کا ایک دوسرا پہلو یہ حقیقت ہے کہ کسی بھی رعایت' حق یا مراعت کے لئے کوئی کوشش فرد واحد بھی کرتا تو یہ ذاتی سطح پر نہیں کی جاتی تھی بلکہ یہ اجتماعی سطح پر کی جاتی تھی۔ جو کہ لوگوں کا ایک گروہ کیا کرتا تھا تاکہ اس حق یا رعایت کے حاصل ہونے کے بعد پورا گروہ فائدہ اٹھائے نہ کہ صرف ایک ہی آدمی۔ اس صورت حال کا فائدہ آسانی سے دیکھا جا سکتا ہے۔ مشرقی معاشروں میں جہاں پر اجتماعی کوششیں بالکل ناپید تھیں اور فرد واحد مکمل طور پر بادشاہ کے رحم و کرم پر ہوتا تھا' وہاں پر وہ راستہ خوشامد کا تھا۔ مزید یہ کہ اس رعایت کی کوئی قانونی یا مستقل حیثیت نہ تھی۔ یہ بادشاہ کی مرضی سے کبھی بھی ختم کی جا سکتی تھی اور یہ رعایت اس وقت ختم بھی ہو سکتی تھی کہ جب بادشاہ یا تاجر منظر عام سے غائب ہو جائے۔ آخرکار اس رعایت کا کسی بھی عام شخص پر کوئی اثر نہ ہوتا تھا۔ کیونکہ یہ آبادی کے حصوں کے حقوق کے دفاع کے عمل میں قطعا" کوئی کردار ادا نہ کرتی تھی یعنی سماج کو جمہوریت کی جانب لانے میں۔ اس کے برعکس مغرب میں حقوق کے لئے کی جانے والی کسی گروہ کی جانب سے اجتماعی طاقت مضبوط ہوتی تھی۔ خاص طور پر بادشاہ کے پہلے سے پابندی زدہ

اختیار کے حوالے سے تاکہ ان کو ہمیشہ بادشاہ کی خوشنودی پر انحصار نہ کرنا پڑے۔ دراصل، بعض اوقات وہ اس قابل ہو جاتے تھے کہ بادشاہ کو مجبور کر دیں کہ وہ اپنی خواہشات کے خلاف ان کے مطالبات تسلیم کر لے۔ اور اس طریقے سے حاصل شدہ حقوق کو نہ صرف قانونی تحفظ حاصل ہوتا تھا بلکہ وہ اس پہلو سے بھی مستقل ہو جایا کرتے تھے کہ بادشاہ کے تمام جانشینوں کو انہیں تسلیم کرنا پڑتا تھا۔ اس طرح سے ہم یہ دیکھتے ہیں کہ مغرب میں سیاسی سرگرمیوں کو اداروں کی شکل دے دینا (جو کہ مشرق میں ذاتی فیصلوں کی بات سے متصادم ہے) ہی دراصل سماج کو جمہوریت کی جانب لانے والا براہ راست اور ٹھوس قدم تھا۔

مغرب میں پارلیمان اور اسمبلیوں جیسے سیاسی اداروں کا ٹھوس قیام بھی صرف اس وجہ سے عمل میں آیا کہ سماج کے کمزور طبقوں کے حقوق کا سماج کے طاقتور حصوں سے تحفظ اور دفاع کیا جائے۔ اس کے برعکس پورے مشرق میں کسی بھی حق یا رعایت کے مطالبہ کے لئے ہاتھ ملانے کی کسی بھی کوشش کو بغاوت تصور کیا جاتا تھا اور اس طرح سے یہ جرم بے رحمانہ طور پر اور بربریت کے ساتھ کچل دیا جاتا تھا۔ بلکہ اسے تو کسی بغاوت سے بھی زیادہ سنگین بات تصور کیا جاتا تھا کیونکہ اس طرح پورا نظام پلٹ جاتا تھا جبکہ بغاوت سے پورا نظام نہیں پلٹتا تھا جبکہ بغاوت صرف ایک ہی ظالم کے لئے خطرہ ہوتی تھی۔ بادشاہ کا رحم یا اس کی خوشنودی ہی کسی رعایت یا حق کے حصول کا واحد قانونی ذریعہ سمجھا جاتی تھی۔

اس حوالے سے ملازموں اور مالکوں کے مابین اور کسی بھی مہم کے شراکت داروں کے مابین تعلقات بھی بتدریج اداروں کی شکل اختیار کر گئے۔ ان کو اب ان طے شدہ اور متعین شدہ اصولوں کی پابندی کرنی ہوتی تھی جو کمزور جماعت کے ساتھ ساتھ طاقتور جماعت پر بھی لاگو ہوتے تھے۔ اس بات نے کمزور جماعت کے حقوق کی خبر گیری کی اور مضبوط جماعت کے ظالمانہ فیصلوں سے اس کا تحفظ کیا۔ نتیجتاً سماج میں جمہوریت اور مہذب کردار ترقی پانے لگا۔

ایک دوسری سمت جس میں سود مند طریقے سے اداروں کا قیام عمل میں آیا وہ

تعلیمی میدان ہے جیسا کہ مشہور ہے کہ یونیورسٹیاں مغرب میں بارہویں صدی سے قائم ہونا شروع ہو گئیں۔ یہ آزاد تعلیم کے مراکز تھے کہ جہاں پر نہ تو سرکار کی حکمرانی تھی اور نہ ہی انفرادی سرپرستوں کا دباؤ تھا تاکہ وہ سماج کو درپیش مسائل پر یا پھر سماج کے سب سے زیادہ متحرک پہلوؤں پر دانشورانہ غور و فکر کر سکیں جو زیادہ تر شہری متوسط طبقے پر مشتمل تھا۔ اس بات میں سب سے اہم چیز یہ حقیقت ہے کہ مغرب میں یہ ادارے (جیسے یونیورسٹی' تاجروں کی تنظیمیں' دستکاروں کی انجمنیں یا تجارتی کمپنیاں وغیرہ) قانونی طور پر جائیدادیں اور اثاثے اپنی ملکیت بنا سکتے تھے جو کہ ان کے اپنے ہی نام پر ہوتیں۔ اس کے برعکس مشرق میں صرف آدمی ہی کسی چیز کا مالک ہو سکتا تھا۔ اس کا نتیجہ یہ تھا کہ اس طرح کا تحفہ یونیورسٹی کو صرف سرمایہ دار لوگ ہی دے سکتے تھے (جیسا کہ مشرق میں تعلیمی اداروں کے ساتھ ہوتا تھا) ایک بار جب یہ تحفہ حاصل کر لیا گیا تو ان اداروں کو تحفہ دینے والوں سے کوئی سروکار نہ ہوتا تھا اور وہ آزاد ہوتے تھے۔ اس بات نے یونیورسٹی کی آزادی اور سالمیت کو یقینی بنایا اور اس کو کسی بھی بیرونی اثر کی غیر موزوں مداخلت سے آزاد کر دیا۔ مزید یہ کہ اس بات نے ان کی پائیداری کا بھی یقین دلایا یعنی یہ کہ وہ کئی صدیوں تک یا پھر غیر معینہ مدت تک بھی قائم رہتے تھے کیونکہ عام طور پر وہ اپنے اثاثوں کی کاروبار میں لگی ہوئی رقم سے ہونے والی آمدنی پر چلنے کے قابل ہو جاتے تھے تاکہ اثاثے بھی غیر معینہ مدت تک موجود رہیں۔ سرگرم دانش اور تعلیمی سرگرمی جو چودہویں صدی کی ابتداء میں شروع ہوئی اور آج تک قائم ہے وہ اب بہت سی یونیورسٹی کا مالک بن گئی ہے۔ اس سرگرمی کی پیشہ ورانہ اور دانش ورانہ تعلیمی اداروں' انجمنوں اور حلقوں نے حمایت کی جو مغرب میں سولہویں صدی کے بعد پھیل گئیں۔

تعلقات' اداروں کی سرگرمیوں اور خود حقیقی اداروں کا سارا ڈھانچہ اپنی کامیاب کارکردگی کے لئے ایک مکمل ادارے کی شکل میں قائم آزاد عدلیہ کے وجود پر انحصار کرتا تھا اس طرح کی عدلیہ کے قیام کے بغیر کسی بھی قسم کے ترقی یافتہ جمہوریت کی جانب رواں دواں اور تہذیب یافتہ اصول اور قوانین دراصل نافذ ہی نہیں ہو سکتے

تھے۔ گزشتہ ہزار سالہ عہد کے بالکل آغاز سے ہی ہم بہت عظیم منصفوں (جو زیادہ تر گرجا کے بزرگیدہ پیشوائی نظام سے تعلق رکھتے تھے) کے بارے میں سنتے ہیں جنھوں نے نہ صرف پوری دیانتداری سے اصولوں' قوانین' ضوابط اور معاہدوں کی تشریح کی بلکہ بعض اوقات تو بادشاہوں اور حکمرانوں کے خلاف فیصلے بھی دیئے اور ان کو اس بات کا بھی اختیار تھا کہ وہ اس بات کا جائزہ لیں کہ آیا ان کے فیصلوں کا نفاذ بھی ہو رہا ہے؟ اس بات نے آبادی کے کمزور طبقات میں اعتماد کی فضاء قائم کر دی کہ وہ کسی بھی تنازعہ میں صاف و شفاف معاملہ طے کر سکتے ہیں اور طاقتور افراد و اداروں کے ظالمانہ اقدامات کے خلاف رکاوٹ کھڑی کر سکتے ہیں۔ اکثر مشرقی معاشروں میں' منصفین ہمیشہ بادشاہ کے کارندے کے طور پر کام کیا کرتے تھے اور اس طرح اس کی مرضی یا مفاد کے خلاف کبھی کوئی فیصلہ نہیں دیتے تھے۔

اب ہم یہ کہتے ہوئے اس مضمون کو ختم کر سکتے ہیں کہ مذکورہ بالا بحث اس حقیقت کو آشکار کرنے کی کوشش ہے کہ عہد وسطیٰ کی ابتداء سے مغربی سماج نہ صرف مضبوط اداروں اور تنظیموں کی بہت بڑی تعداد کی وجہ سے اور سماج کے مختلف حصوں کے مابین اداروں کی شکل میں ہونے والی بہت زیادہ سرگرمیوں و اعمال اور تعلقات کی وجہ سے بھی اداروں کا متحمل ہوا۔ مزید یہ کہ سب سے اہم کردار جو اداروں کے قیام نے جمہوریت کی ترقی' قانون کی حکمرانی اور تہذیب میں ادا کیا اس کی بھی نشاندہی کی جاتی ہے۔ اس لئے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ کسی ترقی پذیر معاشرے کے ضمن میں جیسا کہ ہمارا اپنا معاشرہ ہے' اور جہاں پر جمہوریت کے نفاذ اور ترقی کی بہت کمی ہے وہاں اس جانب کوشش کرنی چاہئے کہ آزادانہ معاون اور تخلیقی ادارے قائم کے جائیں اور ان اداروں کی سطح پر تعلقات قائم کئے جائیں۔ پس ہمیں نہ صرف عدلیہ' یونیورسٹی و دانشورانہ اور دانشورانہ انجمنوں اور عوامی ابلاغیات کی آزادی کو فروغ دینا چاہئے بلکہ مطلق العنان' یکطرفہ فیصلہ سازی' شخصی قیادت اور سیاسی جماعتوں و تجارتی و سماجی تنظیموں میں ان ذاتی فوائد کے استعمال کو ختم کرنا چاہئے جو کہ ان کے وجود کو کھوکھلا کرتے ہیں اور یہ محض نام کے ادارے بناتے ہیں حقیقی نہیں۔

# نئ روشن خیالی کے انسانی پہلو
# حالیہ ورلڈ آرڈر میں این جی اوز کی سیاست

سعدیہ طور/ظہور چوہدری

اس مضمون کی غرض و غایت ایک بنیادی مارکسی جائزے کی ہے جو این جی اوز کی ساختی حالت اور ان کی ادارہ جاتی حکمت عملی کے اس کردار کے بارے میں ہے جو وہ تاریخ کے اس نازک مرحلے پر ادا کر رہی ہیں۔ اس نازک مرحلے کو یوں سمجھا جا سکتا ہے کہ دنیا میں سرمایہ داری نظام میں ایک شدت رہی ہے جس کی وجہ نئ روشن خیالی کے نمائشی سانچے کا غالب ہونا ہے جو کہ "گلوبلائزیشن" کے طریقہ کار کے نام پر ہو رہا ہے۔ یہ نوٹ کرنا ضروری ہے کہ یہ ایک ادارہ جاتی جائزہ ہے جو مخصوص قسم کی این جی اوز کے بارے میں ہے ورنہ یہ تمام ایسی تنظیموں کے بارے میں کوئی بین الاقوامی مذمت نہیں جو اس عنوان کے تحت آتی ہیں اور نہ ہی ہمہ وقت قائم رہنے کے ارادے سے بنائی گئی ہیں۔ یہ بیان کرنا ضروری ہے کہ یہ پاکستان میں قائم موجودہ این جی اوز کے جائزوں کے لئے (جو کہ قدامت پسند دائیں بازو کی طرف سے سامنے آتے ہیں) ایک طرح کی تنبیہہ ہے امید ہے کہ این جی اوز کے سربراہان حسب معمول جان چھڑوانے والے روایتی دفاع کی بجائے اس جائزے میں کچھ ایسی چیزیں پائیں گے جو بعض چیزوں پر روشنی ڈالتی ہیں۔ صرف ایسا عکس ہی موقع پرستی کے الزام کو بالاخر ختم کر سکتا ہے جو ان کے راستے کی رکاوٹ ہے۔

این جی اوز کا روایتی جائزہ لینا' گویا موجودہ حالت کو قائم رکھنے کا تحفظ کرنا ہے۔ دلائل یہ دیئے جاتے ہیں کہ این جی اوز وہ ریاست مخالف غیر ملکی ایجنٹ ہیں جو پاکستان اور اسلام کو تباہ کرنے کے ایجنڈے پر کاربند ہیں۔ ہمارا جائزہ اس کے برعکس اس بنیاد

پر قائم ہے کہ این جی اوز درحقیقت نہ حکومت مخالف ہیں اور نہ ہی موجودہ حالت کی نقاد- دراصل ہمارا مقابلہ یہ ہے کہ موجودہ تاریخی بحران میں این جی اوز بطور "شامل میکانیت" ہونے کے ساتھ ساتھ ایک مستور ایجنٹ کا کام بھی کر رہی ہیں جو کہ گلوبلائزیشن کے مفاد میں ہے اور اس کی خدمت ریاست' معاشرے اور کثیر القوامی سرمایہ جیسے اجزاء کی ترتیب کو تبدیل کر دیتی ہے اور یہ بات کہ این جی اوز کے سربراہان کو اخلاقی طور پر ایک بلند مرتبہ مل جاتا ہے اور ساتھ ہی ان کے مثبت' تعمیری اور ترقی پسندانہ کردار کی وجہ سے معاشرے میں ان کو جو مقام حاصل ہے اور جس کے لئے آج وہ سراہے بھی جاتے ہیں- ساتھ ہی ان پر ناقابل قبول لاعلمی' بدنیتی یا موقع پرستی وغیرہ کے اعتراضات بھی کئے جاتے ہیں اور ایسا سرمایہ دارانہ نظریئے کے بے حد موثر اور موافق فطرت ہونے کی وجہ سے کیا جاتا ہے-

ہم ان اعتراضات کا باری باری جائزہ لیں گے-

این جی اوز دراصل نظریاتی اور عملی دونوں کے حاصل ضرب کے درمیان میں پائی جاتی ہیں اور اپنی سماجی انقلاب پذیری صلاحیتوں اور ریاست کے ساتھ ان کے تعلقات کو تشکیل دیتی ہیں- ان کا جائزہ سیاق و سباق کی رو سے لیا جانا چاہئے- رہی موجودہ نازک صورت حال میں قومی اور بین الاقوامی مفادات کو نتھی کرنے کی بات تو یہی وہ چیز ہے جو این جی اوز کے شعبے کو مقبول عام کرتی ہے-

ایسی تنظیمیں جو این جی اوز کے موجودہ معیار پر پورا اتریں' وہ بلاشبہ نئی روشن خیالی کے سر ابھارنے سے پہلے ہی موجود تھیں- لب لباب یہ ہے کہ این جی اوز یا اس سے پہلے قائم تنظیموں میں وراثت نام کی کوئی چیز موجود نہیں ہے جو کہ مسئلہ پیدا کرے- سوائے اس کے کہ پچھلی دو تین دہائیوں سے انہیں نئے عالمی نظام کا ایجنٹ قرار دیا جا رہا ہے- یہ دو اہم لیکن خاص طور پر غیر معمولی طریقوں سے ہوا ہے- ایک تو یہ کہ "شامل میکانیت" برائے مخفی و ضرر رساں انقلابی توانائیاں جو کہ سماجی تحریکوں میں پیدا کی جا سکیں' کم قیمت اور استعداد سے بھرپور ہوں اور دوسرے تمام سماجی گروہوں کو ورلڈ مارکیٹ میں یکجا کر کے "مارکیٹ آئیڈیالوجی" کو پھیلا سکیں- آگے

بڑھنے سے پیشتر یہ ضروری ہے کہ اپنی دلیل کو تاریخی رنگ دینے کے لئے این جی اوز کی بنیاد اور نئی روشن خیالی سے قبل اور بعد کو' ان کے کردار کو دریافت کیا جائے اور جمہوری تصورات اور ترقی پسندانہ سماجی تبدیلی کے قلعہ دار ہونے کا جو جشن وہ منا رہے ہیں' اس کے پیچھے وجوہات تلاش کی جائیں کہ یہ معاشرتی تنظیمیں' جمہوری تصورات اور نظام حکومت کے بیج بکھیرنے کی ذمے دار ہیں اور ساتھ ہی ساتھ ترقی کے تازہ ترین نقیب بھی ہیں۔

چونکہ ترقی کی بنیادوں کے ڈانڈے' مخیر حضرات کے قائم کردہ اداروں سے جا ملتے ہیں' آج کے دور کی این جی اوز کی پیشرو' مختلف النوع کی سماجی بہبود کی تنظیمیں ہیں جو ایک شکل میں سینکڑوں سالوں سے ساری دنیا میں قائم چلی آ رہی ہیں۔ برصغیر میں ان کے پیشروؤں کا سلسلہ ان مشنری اداروں سے ملتا ہے جو نو آبادیاتی عہد میں قائم کئے گئے تھے۔ بہت سی تنظیمیں جو این جی اوز کے لیبل کے تحت کام کرتی ہیں وہ ان قدیم تنظیموں سے اپنے بہبود کے کاموں' اقسام' ہیئت وغیرہ میں زیادہ مختلف نہیں ہیں۔ اگرچہ فنی طور پر ان کا تعلق ترقی یا پھر پیشہ ورانہ تنظیموں سے نہیں بنتا جو کہ ہمارے اس جائزے کا براہ راست ہدف ہے۔ پھر بھی انہوں نے سماجی تحفظ کی نج کاری کے نیٹ ورک میں ایک اہم کردار ادا کیا ہے۔ اس میں وہ خدمات شامل ہیں جو غربت کی بنیادی وجوہات پر اعتراض کئے بغیر' ایک فلاحی ریاست کی ذمے داری ہوتی ہیں اس طرح آج کی این جی اوز سماجی بہبودی تنظیموں کے مقابلے میں قدرے بہتر ہیں۔

اگرچہ این جی اوز طرز کی تنظیمیں ایک لمبے عرصے سے قائم ہیں۔ ان کی بڑھتی ۔ئی اہمیت' جس نے انہیں بین الاقوامی سطح پر معاشرے کی ترقی کے ایک ترجیحی ایجنٹ ! نمائندے کا درجہ دیا ہے' ان کے کاموں کے بڑے طریقہ ہائے کار اور مسائل کے طرے میں ہونے کی طرف اشارہ کرتا ہے۔

ترقی کے نمائندہ کے طور پر این جی اوز 1970ء اور 1980ء میں منظر عام پر آئیں۔ یہ وہ دور تھا جب قرضے کا بحران اور روشن خیالی میں کمی' پوری دنیا میں محسوس کی جا رہی تھی۔ ذرا ریگن اور تھیچر کا دور جیسا دور یاد کریں' یہ وہ سال تھے جب محنت اور

سرمایہ کے درمیان 1930ء میں وہ تاریخی آمیزش پیدا ہوئی جس سے ''کینزین فارڈسٹ ویلفیئر سٹیٹ'' کا قیام عمل میں آیا۔ کینزین سے نئی روشن خیالی تک ساری دنیا کے لئے یہ تحریک سانچے کی تبدیلی کی بازگشت کے علاوہ کچھ نہ تھی۔ چونکہ تیسری دنیا کی ترقی دادہ ریاست کا ماڈل اس ریاست (کینزین) کی طرز پر قائم کیا گیا ہے لہٰذا نئی روشن خیالی کے نظریات کی کانٹ چھانٹ کا مطلب پوری دنیا کی معاشی پالیسی کے لحاظ سے' ریاست سے روگردانی تھا اس لئے IMF اور عالمی بینک کی ڈھانچہ جاتی ایڈجسٹمنٹ پالیسیاں' اس نمائشی سانچے کے براہ راست سیاسی عوامل تھے جو کہ کارکردگی کے نام پر نج کاری کی طرف راغب ہوئے۔ چنانچہ آزاد خیالی کی یہ روش جس میں آزادی اور وسیع النظری شامل تھی' ایک حکمت عملی سے لبریز نظریاتی انتخاب تھا۔ قریباً اسی دور میں اندرونی طور پر بھی یہ شدت سے مطالبہ کیا گیا کہ ترقی زیادہ تر بنیادی ہو' لوگوں سے متعلق اور غیر جنسی ہو۔ یہ ترقی کی جانب ایک اچانک تبدیلی تھی۔ اختلافات اور تناؤ جو اس ایک لفظی مجموعے (جو نفی اور اثبات پر مبنی ہے) کی وضاحت میں داخل ہیں ترقی کے مصوبے کی گزشتہ ترجیحات کے بارے میں بہت کچھ بیان کرتے ہیں اور ساتھ ہی ساتھ سرمایہ دارانہ نظام کی ایک قابل ذکر بازگشت بھی ہیں۔ اس نے اپنے کئی اندرونی اختلافات اور بحرانوں سے بچاؤ کے لئے ایک نظری نظام کی مدد سے انتظام کر لیا ہے جس میں حتیٰ کہ وہ بنیاد پرست نقاد بھی شامل ہیں جنہوں نے اس کی بنیادی نظریات کو چیلنج نہیں کیا۔ NGO's کا یہ پنجرہ دراصل سرمایہ داری کی وسیع تر رابطہ عوام مہم کا لازمی حصہ ہے۔ بین الاقوامی سیاسی معیشت آج نئی روشن خیالی کا عروج ہے اور یہ زندگی کا فلسفہ بن کر رہ گئی ہے اور سماجی معاشی اور سیاسی نظام جسے اس نئی روشن خیالی نے سینچا ہے' دراصل بین الاقوامی اور منڈی کی سطح پر سرمایہ داری نظام کی شدت ہے۔ 1970ء اور 1980ء کی دہائی میں ''مارکیٹ آئیڈیالوجی'' (منڈی کا نظریہ) منظرعام پر آئی اور فلاحی ریاست اور سماجی تحفظات مثلاً مزدوروں کے حقوق جیسی چیزوں پر حملہ آور ہوئی۔ قرضے کے جال کا فائدہ اٹھاتے ہوئے' جس کا آغاز تیل کے بحران سے ہوا تھا' نئی روشن خیالی کے نظریات اس وقت ''بریٹن ووڈز انسٹیٹیوٹ کی طرف سے ترقی

پذیر دنیا کو منتقل کئے جا رہے ہیں اور اس کی شکل' ڈھانچہ جاتی ایڈجسٹمنٹ کے پروگراموں کی ہوتی ہے۔

نئی روشن خیالی کے متنازعہ اجزاء کو ذیل کی فہرست سے ناپا جا سکتا ہے جسے روزا لنڈا ایلبن نے ODA کی ترجیحات میں "امداد ترقی کے لئے کیا کچھ کر سکتی ہے؟" کے عنوان کے تحت تحریر کیا ہے (ملاحظہ ہو جلد نمبر5' شمارہ نمبر1' 1995ء' صفحہ نمبر45) ایلبن کے مطابق برطانوی امدادی پروگرام کے مقاصد یہ ہیں کہ قابل تائید معاشی اور سماجی ترقی کو بڑھایا جائے تاکہ غربت' مصائب اور محرومی کو کم کیا جائے اور مفلس لوگوں کے معیار زندگی کو بہتر بنایا جا سکے۔ ODA نے اس منزل کے حصول کے لئے سات ترجیحات متعین کی ہیں :

1- معاشی آزادی کو ترقی دینا۔

2- پیداواری استطاعت میں اضافہ کو بڑھانا۔

3- اچھی حکومت کو آگے بڑھانا (اس میں جائز اور عوامی عنصر کی شمولیت ضروری ہے)

4- ترقی پذیر ممالک کی غربت کی نشاندہی اور اسے کم کرنے کی حکمت عملی میں مدد دینا۔

5- انسانی ترقی میں مدد دینا جس میں بہتر تعلیم' صحت اور بچوں کی پیدائش کا انتخاب وغیرہ شامل ہیں۔

6- خواتین کے سماجی معاشی قانونی اور سیاسی تشخص کو بڑھانا۔

7- ترقی پذیر ممالک کو ماحولیاتی آلودگی کے مسائل پر قابو پانے میں مدد دینا۔

یہ مطالبات اور درون خانہ غلط فہمیاں کہ ریاست تبدیلی کا ایک ایجنٹ ہے' ریاست پر نئی روشن خیالی اور آزاد روی کا نہ صرف ایک حملہ ہے بلکہ نج کاری کی سبب تحرک ہے۔ NGO's چونکہ ترقیاتی منصوبوں کے بڑے دھارے سے منسلک تھیں لہٰذا روشن خیالوں نے ان کی بے حد توصیف کی کیونکہ ان کا تشخص "تیسرے شعبے کی تنظیموں" کے طور پر ابھرا تھا یعنی حکومت اور نجی شعبے کے بعد)

یہاں یہ جائزہ لینا ضروری ہے کہ درحقیقت ترقی ہے کیا؟ اس کے دو پہلو ہیں بطور تصور اور بطور منصوبہ- جیسا کہ دوسری جنگ عظیم کے بعد کے عہد میں:

1- تصور کے طور پر ترقی نے اہل دنیا کی اکثریت کے لئے ایک بہتر زندگی کی امید کا اشارہ دیا جبکہ باقی ماندہ دنیا کے لئے یہ ایک نسخہ بن گئی کہ وہ بھی صنعتی یورپ کی پیروی کریں-

2- بطور منصوبے کے اس کا مطلب یہ تھا کہ مختلف النوع انتخابات عمل میں لائے جائیں یعنی قومی معاشی پیداوار اور ادارہ جاتی میکانیت جس کے ذریعے یہ عمل میں لایا جاتا-

یہ بین السطور عقیدہ تھا (اور آج بھی عالمی بینک کے افسروں کا آزمودہ ہے) کہ ایک اونچی لہر تمام کشتیوں کو اوپر اٹھالیتی ہے- بلاشبہ اس نظریے میں سیاسی پسند کو دخل نہ تھا تاہم امیر اور غریب میں ہر کہیں' ساری دنیا میں خلیج بڑھتی چلی گئی- یہی وہ وقت تھا جب بڑے دھارے کی ترقی کے معیشت دانوں نے بھی اس عمل کو غیر منصفانہ قرار دیا-

ترقی---- شروع سے ہی امریکہ کے حکم ممتنعی اور دوسری جنگ عظیم کے بعد سرمایہ داری کے پھیلنے اور "کم خوش نصیبوں" کو اس کے ثمرات پہنچانے کا حصہ رہی ہے- حتیٰ کہ جو ممالک' سوویت روس کے زیر اثر آئے' انہوں نے بھی یہی نسخہ آزمایا یعنی زرعی شعبے کی قیمت پر صنعتی پیداوار' نقد آور اجناس اور سبز انقلاب و بائیو ٹیکنالوجی کو قابل برداشت حد تک زرعی طرز زندگی کی قیمت پر اپنا لیا گیا- روس کے زوال نے "سوشلسٹ متبادل" کا ہی خاتمہ نہ کیا بلکہ اس نظریے اور تاریخ کے خاتمے' بھی مقبول عام بنایا- اسی طرح اس سے پاکستان اور دنیا میں ہر جگہ کے دانشور' بنیا پرستانہ سیاست اور پریشان کن نئی روشن خیالی (آزاد روی) کی قبولیت کے جال میں گئے یا مددگار ثابت ہوئے- یہ محض حادثاتی نہیں ہے کہ NGO's شعبے کے بہت سے ممبر اور اس کے عالمی مشیر جو بھاری مشاہروں پر تعینات ہیں' ان کا تعلق اسی بچے کھچے دانشور طبقے سے ہے-

اب یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ فلاحی ریاست کا خاتمہ' جس کا آغاز IMF اور عالمی بینک کی پالیسیوں سے ہوا- وہ ہی ترقی کا بحران ہے اور "گلوبلائزیشن" دراصل ترقی کی نفی ہے اور ان دنوں "آزادانہ تجارت" سماجی انصاف کی قیمت پر کی جا رہی ہے حالانکہ آزاد روی کی سچی روایت میں زور ہمیشہ' شہری سماجی اور انسانی حقوق پر دیا جاتا ہے-

NGO's نے درحقیقت نئی روشن خیالی یا آزاد روی میں اپنی قدر و قیمت ثابت کر دی ہے- چھوٹے پیمانے کے ترقیاتی منصوبوں کے ذریعے انہوں نے ریاست کے مقابلے میں لوگوں اور دیگر طبقات کو "مارکیٹ سسٹم" میں کھینچ لانے کی بھرپور سعی کی ہے اور یہ سب کچھ اس طرح پایہ تکمیل کو پہنچا ہے کہ اس عنوان کے تحت "شمولیت اور بالخصوص عورتوں کی خود مختاری" اور ایسے ہی کئی خوش کن دیگر عنوانات سامنے آئے ہیں جن سے بلاشبہ پہلی اور تیسری دنیا والے اندرونی طور پر بہت پرجوش نظر آتے ہیں لیکن کہیں بھی اس ایڈجسٹمنٹ کا تذکرہ نہیں کیا جاتا جس سے غربت اور ناانصافی پیدا ہوتی ہے- کوئی بھی شخص نہ زمین کی دوبارہ تقسیم کا ذکر کرتا ہے اور نہ ہی ملٹی نیشنل یا (کثیر القوامی) کمپنیوں کی بڑھتی ہوئی طاقت میں کمی کا مطالبہ کرتا ہے- زیادہ تر اس لئے بھی کہ یہ انتظامات' ان کمپنیوں کے سرمایہ دارانہ مفادات کو تقویت دیتے ہیں اور یہی وہ مقام ہے جہاں NGO's خواہ وہ چست ہو یا ست' اس کا جائزہ' نئی آزاد روی کے منصوبے میں نہایت چبھتے ہوئے انداز میں لیا جاتا ہے- ترقی اور نئی آزاد رو گلوبلائزیشن کو ملانے اور NGO's کے کردار کو سمجھنے کے لئے ایک واضح اور کھری مثال' پاکستان کے "غربت مکاؤ پروگرام" کی ہے اسے عالمی بینک نے شروع کیا اور حکومت پاکستان نے خوشی خوشی اس کی منظوری دی ہے- دونوں کے اس مشترکہ پروگرام میں NGO's کے ادا کرنے کے لئے ایک بڑا کردار موجود تھا جسے دلجمعی سے قبول کیا گیا- یہ حقیقت کہ اس کی بنیاد "گرامین بینک" کے نمونے پر رکھی گئی تھی' کئی ماہرین ترقی کی شدید تنقید کا نشانہ بنی- حالانکہ انہوں نے آغاز میں ہی دونوں کے تشویش ناک تناسب کا مطالعہ نہیں کیا-

اب ہم اس جائزے کے دوسرے حصے یعنی ''شہری معاشرتی تنظیموں کا کردار'' کی طرف آتے ہیں۔ ان تنظیموں کی بین الاقوامی حمایت اتفاقیہ نہیں ہے۔ شہری معاشرتی سوسائٹی کے تصور کی واپسی' ترقی اور بین الاقوامیت کے بڑے دھارے کی اس بحث کا رشتہ دراصل سوویت یونین کے زوال' سرد جنگ کے خاتمے اور تنازعہ بلقان کے آغاز سے جا ملتا ہے۔ ایک دلچسپ بات یہ ہے کہ اس کا تذکرہ امریکی امداد کے مشہور منصوبے USAID کے اس مواد میں ملتا ہے جس کا تعلق بلقان یا دیگر سابقہ کمیونسٹ مشرقی یورپی ممالک سے تھا۔ یہاں ''سول سوسائٹی'' کا لفظ ان چھوٹی رضا کارانہ تنظیموں سے ہم آہنگ ہے جو اندرونی خلفشار اور خانہ جنگی وغیرہ میں سرگرم تھیں لیکن ان سابقہ سوشلسٹ سوسائٹیوں میں روایتی سول سوسائٹی کی خصوصیات کی کمی تھی۔ آزاد فلسفیانہ روایت میں سول سوسائٹی کا مطلب یہ ہے کہ وہ ریاست کے خلاف اور نجی مفادات کے حق میں ہو چنانچہ اس کا مقصد یہ ہوا کہ وہ ریاستی طاقت پر توازن کا کام کرے گی۔ NGO's تو ریاست سے دور رہ کر نجی مفادات کی علمبرداری کرتی ہیں اسی طرح ''سول سوسائٹی'' کو ذرا کھل کر دیکھا جائے تو معلوم ہو گا کہ مارکسی انداز فکر کے مقابلے میں یہ اداروں کے مسائل سے الگ اور افراد کے رسمی حقوق سے متعلق ہوتی ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ ایسی تنظیمیں' بین الاقوامی حقوق کی ''انڈسٹری'' کے لئے بالکل موزوں ہیں تاکہ نئی آزاد روی کے ایجنڈے پر کام کر سکیں' چونکہ نظام اور نظریات' پتھر پر لکیر نہیں ہوا کرتے اس لئے ان میں اندرونی اختلافات موجود ہوتے ہیں۔ لبرل ازم میں آزادانہ روش کے خیالات اور سیاسی و معاشی احکامات میں اختلاف ممکن ہے جس نے اس انسانی ''یوٹوپیا'' (1) کا حصول ناممکن بنا دیا ہے۔ لبرل ازم نے اس کا حل یہ نکالا کہ عورتوں اور مردوں کے حقوق کی برابری کا نعرہ لگایا جائے۔ مزید برآں اس جادوگرانہ کھیل کے ذریعے عالمی انسانی حقوق کی بحث یوں بھی چھیڑی گئی تاکہ ریاست اور اداروں سے توجہ ہٹ جائے اور وسیع عالمی آبادی کے لئے زندگی کے موقع تیزی سے کم ہو جائیں۔ مثال کے طور پر اس بحث میں کہیں بھی مزدوروں کے حقوق اور ان کے مسائل کے بارے میں بات نہیں کی جاتی کیونکہ ایسا کرنے سے بین الاقوامی سطح پر

مزدوروں کی تقسیم' ملٹی نیشنل کمپنیوں کی طاقت اور تحریک کی نشاندہی ہو جائے گی جو کہ وہ عالمی ادارہ تجارت کی زیر سرپرستی کر رہی ہیں۔

یہ حقیقت ہے کہ انسانی حقوق' جمہوریت اور حکومت' نئے اجتماعی بین الاقوامی منظر پر نئے نعرے ہیں اور انہوں نے نئے آزاد رو نظام کے منصوبے میں ایک منظم اور فعال کردار ادا کرنا ہے۔ مزے کی بات یہ ہے کہ یہ اس وقت ہوا ہے جب گلوبلائزیشن کا عمل صنعتی جمہوریت کے امکان کے لئے شروع ہو رہا ہے تو زندگی کے لئے لازم مواقع غیر ممکن ہوتے جا رہے ہیں۔ اٹھارویں اور انیسویں صدی میں لبرل ازم' بورژوا طبقے کا حتمی نظریہ تھا۔ اسی طرح حقوق اور جمہوریت کی بات ہوتی تھی لیکن اس کا مطلب یہ تھا کہ مزدور طاقت کی خرید و فروخت ہو سکے نیز ملکیت حاصل ہونے کا حق موجود رہے۔ نئے لبرل ازم میں بھی یہی سوچ اپنی "عظیم روایت" کے اتباع میں جاری و ساری ہے۔

لیکن تشویش کی بات یہ ہے کہ وسیع اور مختلف عالمی نظام میں جہاں سرمایہ' بلند ترین سطح پر متحرک ہے اور "انفارمیشن" اپنے مقررہ اور حقیقی عرصے میں موصول ہو جاتی ہے۔ اس منظر نامے میں جائزے یا NGO's کے شعبے کے مثبت افعال کی غیر موجودگی سے موجودہ عالمی نظام میں ان کی پوزیشن اور مفادات کا بڑی حد تک پتہ چلتا ہے۔

کہانی کچھ یوں شروع کی جا سکتی ہے کہ وہ تنظیمیں جو 1980ء تک رضا کارانہ' غیر منافع بخش یا شہری ایجنسیاں رہی ہیں' انہیں بڑی بھاری تعداد میں امدادی رقوم ملنا شروع ہو گئی ہیں جس نے ان کے بطور "نئے ترقیاتی ایجنٹ" کے کردار کو بڑھانے میں مدد دی اور بالکل حال ہی میں "سول سوسائٹی" بننے کے لئے' ڈونرز (امداد دینے والے ادارے) کی مالی معاونت نے ان تنظیموں کو بھاگتے ہوئے کتوں کی صورت میں تبدیل کر دیا ہے۔ ان حالات میں صرف دو ہی وضاحتیں ممکن ہیں۔ (1) یا تو یہ سب کچھ ان تنظیموں کے سربراہان کی مستعدی اور کمال کا نتیجہ ہے۔ (2) یا پھر یہ ایک محض طفل تسلی ہے اور ان کے علم کے بغیر ہو رہا ہے۔ یہ دلچسپ حقیقت ہے کہ پاکستان میں

بائیں بازو کے باقی ماندہ اور متحرک حمائیوں نے کس طرح نئے لبرل ازم کے ترجمانوں کی حیثیت سے اپنے آپ کو مصروف کر لیا ہے یہاں تک کہ آج کی ایک نہایت معروف اور مستعد NGO's نے فوجی آمر جنرل ضیاء الحق سے اختلاف رائے رکھنے کی بنیاد پر چھوٹی چھوٹی تنظیموں کے طور پر کام کرنا شروع کیا۔ چونکہ "اسلامائزیشن" کا عمل غیر مناسب طور پر مذہبی اقلیتوں اور خواتین کے خلاف تھا لہٰذا ان میں سے بہت سی تنظیموں نے خواتین اور انسانی حقوق کے مسائل اور ان کے حل کے لئے آواز بلند کی۔

یہ سمجھنا اہم ہے کہ ہم ان مسائل کے خلاف نہیں ہیں اس لئے کہ ایسا کرنے سے ہم دائیں بازو کے بنیادی ردعمل کے جال میں پھنس جائیں گے۔ نظریہ یہ نہیں کہ بچے کو مع ٹب کے باہر پھینک دیا جائے بلکہ یہ دکھانا ہے کہ ایسی تنظیموں کا وجود جو کہ بین الاقوامی انسانی حقوق اور ترقی کی صنعتوں کے ذریعے ہوا ہے' انہوں نے کام تو خیر کیا ہے مگر ایک "انحصاری کلچر" تخلیق کر کے سخت نقصان بھی پہنچایا ہے۔ مسئلہ یہ ہے کہ جیسے میں نے آغاز میں کہا تھا کہ انسانی حقوق' اقلیتوں کے حقوق یا پھر خواتین کے حقوق کا مسئلہ نہیں ہے بلکہ ان طریقوں کا ہے جس میں انہیں بطور رسمی حقوق کے دیکھا گیا ہے نہ کہ اثباتی طور پر۔ اگر اثباتی طور پر دیکھا جائے تو بڑے پیمانے پر ڈھانچے کی تبدیلی کی ضرورت پیش آئے گی اور اس میں مستقل نوعیت کے مفادات شامل نہ ہوں گے۔

میں NGO's کی جماعت اور ان کے دیگر مفادات کی بات اس لئے نہیں کرتی کہ ان میں بذات خود غیر جمہوری رویے موجود ہیں اور یہ طبقاتی خطوط میں منقسم ہیں۔ یہ انگریزی بولنے والے' اعلیٰ حکام اور غیر ملکی عطیات و امدادی رقوم کو خوش آمدید کہنے والے لوگ' الفاظ کے اس کھیل کے ذمے دار ہیں جو رپورٹیں اور تجاویز لکھنے میں کام آتا ہے۔ یہ اپنی دال روٹی کے چکر میں ہیں اگر ان کی بنائی ہوئی سکیمیں ڈونرز کے ساتھ "رابن ہڈ" والا کھیل کھیلنے میں لگائی جاتیں یعنی رقوم اچھے مقاصد کے لئے استعمال ہوتیں خواہ ڈونرز کے مطالبات اور تجاویز کچھ ہی کیوں نہ ہوتیں تو پھر بھی ہم اسے ایک پسندیدہ عمل کہہ سکتے تھے۔ نقادوں کی مجموعی تنقید یہ ہوتی ہے کہ بھاری رقوم کانفرنسوں' اجلاس' رپورٹوں اور ملازمتوں کے مہیا کرنے پر خرچ کی جاتی ہیں "ترقیاتی

صنعت" اب اس لئے پسندیدہ ہو گئی ہے کہ ملٹی نیشنل کمپنیوں کو اخلاقی متبادل بہم پہنچائے جاتے ہیں چہ جائے کہ ان اچھے کاموں کی لیپا پوتی جو انہیں مخیر ثابت کرنے میں معاون ثابت ہو۔ تھوڑا سا واضح فرق ترقیاتی نظام کے اعلیٰ عہدیداروں کی تنخواہوں اور ان کے طرز زندگی میں پایا جاتا ہے۔ یہ بات ایسے لوگوں کو مشکل سے ہضم ہوتی ہے جو صرف سماجی کام کرنا پسند کرتے ہیں اور ان کے مقابلے میں کاروباری شعبے میں لمبی کاریں اور فائیو سٹار ہوٹلوں میں اجلاس کا اہتمام ہوتا ہے۔ یہ تنقید اس سے پہلے ہر سیاسی طبقہ فکر کے لوگوں نے کی ہے اور شاید اس میں ان کے اپنے مفادات بھی شامل ہوں لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہ دل لگتی بات ہے اور اس کی کوئی نہ کوئی بنیاد ضرور ہے۔ ریاست اور NGO's میں اختلاف مختصراً" یوں ہے:

ریاستیں خواہ ایک طرز کی ہوں یا دوسری، قانوناً لوگوں کو جوابدہ ہیں حتیٰ کہ قطعی طور پر غیر نمائندہ حکومت کو بھی اپنے افعال یا ترک افعال کو، عوامی مطالبے پر قابل جواز بنانا پڑتا ہے لیکن کوئی دوسرا ادارہ ایسا نہیں کر سکتا۔ جو لوگ NGO's چلاتے ہیں ان کے لئے سب سے پریشان کن پہلو یہ ہے کہ وہ اپنے اور ریاست کے درمیان فرق سے مکمل طور پر ناواقف ہوتے ہیں۔ ایک سرکردہ تعلیمی NGO's کی سربراہ یہ دلیل دیتی سنی گئیں کہ ان کی تنظیم اور ایسی ہی دیگر تنظیمیں اس بات کی صلاحیت رکھتی ہیں کہ لوگوں کو تعلیمی حقوق دلوا سکیں۔ یہ ایک خطرناک سادہ لوحی ہے اور مجھے خدشہ ہے کہ یہ کوئی استثناء نہیں۔ یہ تمام لوگ اس حقیقت سے مکمل طور پر بے خبر ہیں کہ سیاسی نظریات کے مطابق ریاستیں حقوق عطا کرتی ہیں اور نہ کہ یہ کوئی ثالث" انہیں عطا کرے۔ بدقسمتی سے پاکستان کوئی مثالی ریاست نہیں ہے لیکن اس کا مطلب یہ نہیں کہ حقوق عطا کرنے کا مرتبہ NGO's یا کسی دوسرے نجی ادارے کو مل گیا ہے۔ کاروباری ملٹی نیشنل کمپنیاں اپنی رقم کا تھوڑا بہت حصہ لیپا پوتی کے لئے دینے کا فیصلہ کر سکتی ہیں جو کہ ان کی ایک "کاروباری ذمے داری" ہے لیکن دنیا کا کوئی نظام انہیں اس حد سے آگے بڑھنے کی اجازت نہیں دیتا۔

پاکستان میں ایک طرف تو NGO's سول سوسائٹی کے اس طرح قریب ہو رہی ہیں کہ معاشرے ہ ریاست کے خلاف روک اور توازن کا کردار مضبوط ہو اور پھر NGO's

ریاست کی زیادہ سے زیادہ مدد بھی کر رہی ہیں کہ وہ اپنی معاشرتی ذمے داریاں ترک کر دے۔ اس سے بھی بدتر یہ کہ وہ رجعت پسندانہ ایجنڈے کو آگے بڑھا رہی ہیں اس کی ایک واضح مثال تعلیمی میدان میں ملتی ہے۔ وہی NGO's حکومت کے ساتھ کام کرتے ہوئے پبلک سکولوں کے قیام میں کوئی عار نہیں سمجھتی۔ اب تک یہ تنظیم جو جنرل ضیاء کے زمانے میں اس کے اقتدار اور رجعت پسندی کے خلاف پروپیگنڈے کے طور پر بطور احتجاج قائم کی گئی تھی اب بڑی خوشی سے حکومتی نصابی کتب کو استعمال کرتی ہے اور یہ کتابیں عدم برداشت' فوجی جنگجوئی اور ایٹمی قوم پرستی کی زیادہ سے زیادہ تعلیم دیتی ہیں مزید برآں اس NGO's کی اعلیٰ کمان یہ دلیل دیتی سنی گئی ہے کہ تعلیمی مواد کا کوئی مسئلہ نہیں یعنی بچے کیا پڑھ رہے ہیں اس سے غرض نہیں ہے' بس بچے پڑھنا چاہئیں۔ جیسے کہ تعلیم ہی وہ شاندار غیر جانبدار اور حلیم چیز ہے جسے محروم بچوں کو منتقل کیا جانا مقصود ہے۔ یہ دلیل کوئی نہیں دے رہا کہ ایک ایسے ملک میں جہاں خواندگی کی شرح نہایت درجہ کم ہے وہاں ہم کس قسم کی تعلیم دے رہے ہیں؟ مثال کے طور پر کہا جاتا ہے کہ پاکستانی تعلیمی نظام چار درجوں میں قائم ہے جس کا انحصار تفویض کئے گئے کردار کی قسموں پر ہے اور معاشرے کے افراد سے توقع کی جاتی ہے کہ وہ اسے لے کر چلیں گے۔ اگر یہ تعلیمی نظام کی وہ قسم ہے جسے NGO's کے سہارے چلایا جا رہا ہے جو کہ انسانی حقوق اور عام سماجی انصاف کی آواز ہیں تو پھر سست روی یا مستعدی کا مسئلہ موجودہ حالات میں لائق بحث ہے۔

ترقیاتی صنعت ان بنیادی تصورات کے سلسلے میں آگے بڑھی ہے جو سماجی تبدیلی کی تحریکوں اور انہیں ختم کرنے سے برآمد ہوئے ہیں۔ ایک نقاد فرنانڈو کہتا ہے کہ سماجی تبدیلی کے ایجنٹ کے طور پر انہوں نے نظریاتی اور اداراتی خطوط ترقی کو اٹھانے میں اس طرح سہولت مہیا کی ہے کہ بنیادی انقلاب سے طاقت حاصل کرنا آسان ہو گیا ہے مزید برآں اس صنعت کا رستہ' رابطہ' عوام کی بہت بڑی مشق ہے جو کہ تصورات اور رجحانات کا بیک وقت مجموعہ ہے جو کہ بینتس کی مارکیٹ حکمت عملیوں کی طرح تیزی سے بدلتے ہیں اور صارف سے ایک قدم آگے ہوتے ہیں۔ مثال کے طور پر تصور تذکیر و تانیث کو لے لیں' درحقیقت یہ ایک بہت بنیادی تصور تھا جو تانیثیت کی

دوسری لہر سے برآمد ہوا ہے کیونکہ حیاتیاتی قطعیت کے برخلاف یہ مرد اور عورت کے سماجی بنیادوں کی طرف اشارہ کرتی تھی البتہ ترقیاتی صنعت نے جب تذکیر و تانیث کو دریافت کیا تو کیا ہوا؟ عورت کی ترقی کو تذکیر و تانیث اور اس کی ترقی میں بدل دیا۔ یہ مرحوم سرمایہ داری کا وہی جادو بھرا کھیل تھا یعنی جیسے پرانی شراب نئی بوتلوں میں پیش کی جائے۔ اس طریقے نے کسی بھی بنیادی مواد کو موثر انداز میں کچلا ہے اور "تانیثی" منصوبے کی کوئی خدمت نہیں کی۔

سرد جنگ کے خاتمے کے بعد ساری دنیا میں NGO's کی مقبولیت اور اس کی رویت میں مبینہ اضافہ' کوئی حادثاتی یا اتفاقی امر نہ تھا۔ دراصل یہ نئی روشن خیالی کا غالب نظریہ ہے جس نے سوویت یونین کے خاتمے کو استعمال کرنے کا انتظام یوں کیا کہ سوشلزم کا نہ تو کوئی واضح متبادل ہے اور نہ ہی تاریخ۔ چنانچہ اس نظریے کے خاتمے اور تاریخ کے خاتمے کو مختلف طریقے سے "پروجیکٹ" کیا۔ ایسے نظریاتی خلا میں NGO's کے ذریعے سماجی تبدیلی ایک ایسا رحجان بن گئی جس کے بارے میں انتھونی گڈنز نے دلیل دی ہے کہ سیاست کے تیسرے راستے کی اہمیت سمجھو جو کہ غور و فکر کرنے اور پالیسی مرتب کرنے کے لئے فریم ورک مہیا کرتا ہے تاکہ سوشلزم کی متجاوز رسائی اور حدود اور نئی روشن خیالی و سرمایہ داری ایک ہو جائیں۔

پاکستان میں اگر NGO's اور ریاست کے باہمی اجزائے ترکیبی کا جائزہ لیں تو حقیقت کے طور پر انہیں مخالفانہ نہ سمجھنا چاہیئے تاہم یہ بذات خود ریاست کی بناوٹ کا حصہ ہے فرنانڈو نے بنگلہ دیش اور سری لنکا کے لئے جو جائزہ مرتب کیا ہے اس کے دلائل پاکستان پر بھی لاگو ہوتے ہیں کیونکہ بنگلہ دیشی اور پاکستانی NGO's کی تاریخ ایک ہی ہے۔ اس نے جنوبی ایشیا میں ان کی تاریخ کو ان کی پیشرو تنظیموں یعنی مشنری اور دیگر مخیر اداروں سے ملایا ہے' وہ رقم طراز ہے:

"تقریباً تین صدیوں میں NGO's کی کارکردگی خواہ بنیادی ہو یا موجودہ' اس نے دو طریقہ کار وضع کئے ہیں: ریاستی طاقت کی مرکزیت اور اس کے تمدن کے لئے شرائط تخلیق کرنا اور آسانیاں پیدا کرنا۔ جب NGO's نے ریاست کے غالب نظریات کے اندر کام کیا خواہ سماجی ترقی میں اس کی براہ راست مداخلت کی وکالت کرتے ہوئے یا پھر

ان مختلف گروہوں کے لئے بطور پلیٹ فارم کام کرتے ہوئے جو ریاست کی طاقت حاصل کرنے کی دوڑ میں شامل تھے یا پھر سرمایہ دارانہ ترقی کے بنیادی اداروں کے اندر رہ کر اپنی منفی سرگرمیاں جاری رکھیں۔ ان سرگرمیوں نے تبدیلی کے لئے ریاستی شکل میں کردار ادا کیا جب انہوں نے ریاست کی سرمایہ دارانہ طرز کو نظریاتی اور ادارہ جاتی بنیادی ڈھانچے کی پیداوار سے مربوط کیا۔" (فرنانڈو) چنانچہ بہبودی سرگرمیوں کی از خود ذمے داری لینے سے (جن سے ریاست' اس نئے نظام میں دستبردار ہو گئی ہے) NGO's نے اس کامل اور تاریخی عمرانی معاہدے کو کمزور کرنے میں مدد دی جو ریاست اور شہریوں کے درمیان ہوتا ہے اور کسی بھی جدید آئینی ریاست کی بنیاد بنتا ہے اس طرح NGO's کی بڑھتی ہوئی سرگرمیوں نے کم نمائندہ اور کم قابل احتساب ریاستوں کو ان کے سماجی بہبود کے کاموں کو "پرائیوٹائز" کرنے میں لازمی مدد دی ہے۔ اس طریقہ کار میں ریاست کی سرمایہ دارانہ طرز اور عالمی نظام کو مضبوط کیا جا رہا ہے ابتدا میں یہ ریاست فلاحی تھی جو سرمایہ داری کے موروثی تناقض مثلاً عوام کی اکثریت میں بھوک' معاشی پیداوار کے اندر آمدنی میں فرق اور عملی بے روزگاری کو اپنے سماجی نظام کے ذریعے ظاہر کرتی تھی۔ اب یہی کام NGO's کرتی ہے اور اکثر غیر معکوسی انداز میں کرتی ہے۔ اس طرح فلاحی ریاست کا نازک کردار اور ترقی جو NGO's نے سبز انقلابی معیشت سے غربت کے خاتمے کے پروگراموں تک کے ریاستی ترقیاتی منصوبوں میں اپنے وظیفہ خواروں کو منڈی کی معیشت سے جوڑنے کے لئے کام کیا ہے خواہ وہ ملکی سطح پر ہو یا بین الاقوامی طور پر۔ NGO's کے ساتھ ساتھ یہ رجحان کہ ریاست کے نظام کی مرکزیت کو ختم کر دیا جائے' عالمی بینک کے پروگراموں میں بھی پایا جاتا ہے۔ پاکستانی NGO's نے نہایت جوش و خروش سے اس نعرے کو تو اپنایا مگر یہ روشن پہلو نظر انداز کر دیا کہ پاکستان جیسے ناہموار سماجی نظام میں مرکزیت کے خاتمے کا مطلب یہ ہو گا کہ مقامی اشرافیہ کا کنٹرول بڑھ جائے نہ کہ عوام کو بااختیار بنایا جائے یا انہیں نچلی سطح پر اقتدار میں شامل کیا جائے۔ یہ اشرافیہ ہر مقامی سطح کی کمیٹی میں لازمی طور پر اس طرح شامل ہوتی ہے کہ لٹھ انہی کے ہاتھ میں ہوتا ہے مثلاً پنجاب مڈل سکول پراجیکٹ پروگرام' (جسے عالمی بینک نے سپانسر کیا تھا) پنجاب میں تعلیمی نظام کی اصلاح کے لئے

شروع کیا گیا تھا نیز اس میں انتظامیہ کی تنظیم نو بھی شامل تھی۔ مانا کہ جاری نظام میں بدعنوانیاں موجود تھیں' یہ حد سے زیادہ مرکزیت کا حامل اور ناکارہ تھا پھر بھی اس حقیقت کے باوجود کہ ہر انٹرویو کرنے اور ہر شعبے میں جانے سے زندگی کے وہی بنیادی اور افسوسناک حقائق ظاہر ہوئے یعنی پرائمری سطح تک تعلیم کو پھیلانے میں وہی رکاوٹیں سد راہ ہیں جو مقامی اشرافیہ اور ملا یا جاگیردار کی جانب سے کھڑی کی جاتی رہی ہیں اور یہی وہ عناصر ہیں جو مقامی سکول کی انتظامی کمیٹیوں میں شامل ہیں۔ میں نے آج تک کسی ایک NGO's یا دیگر تنظیموں یا افراد کی جانب سے اس تضاد پر تنقید نہیں سنی۔

پچھلی حکومت کے تحت پاکستان میں NGO's نے بہت سے صحافیوں کی طرح "شہید جنگجوؤں" کا مرتبہ حاصل کیا لیکن بدقسمتی سے یہ اہل اقتدار کی رعونت کا رویہ تھا جس کی بنا پر ایسا ہوا۔ یہ NGO's کے اندر اثبات اور رجحان کو مضبوط کرنے کا نتیجہ بھی تھا تاکہ اندرونی تنقید سے دونوں صورتوں (یعنی تنقید کرتے ہوئے اور دفاع کرتے ہوئے) میں بچا جا سکے۔ ان دو رد عملوں میں سے کوئی بھی صحت مندانہ نہیں ہے۔ ریاست کی حاکمانہ فطرت اور ہر قسم کی مخالفت پر عدم برداشت (خواہ حکمران فوجی ہوں یا سیاسی) میں NGO's پاکستان میں اس کی مددگار رہی ہیں۔ یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ NGO's کی ایسی ترقیاتی سرگرمیوں سے جن کا تعلق بہبود سے ہو' کسی حکومت کے لئے کوئی مسئلہ نہیں رہا۔ بیرونی رقوم کا الزام اسی وقت شروع ہوتا ہے جب NGO's ریاست پر تنقید شروع کرتی ہیں یا پھر ریاستی اشرافیہ اور ان کے حواریوں کے مفادات میں دخل اندازی کرتی ہیں۔

یہ پاکستان کی بدقسمتی ہے کہ سیاسی منظر اب تک دائیں طرف کے رنگ میں رنگا رہا ہے حتیٰ کہ آزاد روی بھی بنیادی سیاست یا فلسفے کی نقاب میں چھپی ہوئی ہے۔ یہ وقت ہے کہ بایاں بازو اس کھوئی ہوئی سیاسی سرزمین کو واپس لے اور مستقبل کی شبیہہ کی دوبارہ تشکیل کرے جو کہ بین الاقوامی انسانی حقوق اور ترقیاتی ازم کے موجودہ نقشے سے باہر ہو۔ یہ اتنا آسان بھی نہیں جتنا نظر آتا ہے اس بات کی ضرورت ہے کہ بایاں بازو اپنے مسلمہ قواعد پر اپنے طور پر اور عالمی تاریخی سطح پر نظر ثانی کرے۔ اپنی غلطیوں

سے سیکھے اور اپنے آپ کو دوبارہ تعمیر کرے کیونکہ ایک "گلوبلائزڈ" دنیا میں پنپنے کا یہی ایک طریقہ کار ہے۔ اس لئے بھی کہ ایک بار پھر مزدور اور سرمایہ داری کی بڑھتی ہوئی بے لگام طاقت میں جنگ شروع ہے اور مارکسزم ہی وہ نقشہ ہے جس میں رہ کر اس غاصبانہ نظام کے متبادل کو تراشا اور جوڑا جا سکتا ہے لیکن یہ اسی وقت ہو گا جب زیر بحث مارکسزم کو نیا رنگ دیا جائے۔ اسے توانائی ملے اس کے پہلو تراشے جائیں اور وسیع النظری پیدا کی جائے تاکہ پتہ چلے کہ معاشرے میں طاقت کو کس طرح چلایا جاتا ہے؟ نظریے اور ڈھانچے میں تعلق کیا ہوتا ہے؟ مزید برآں طاقت کے مختلف محوروں یعنی طبقہ، نسل، جنس، علاقہ اور مذہب وغیرہ کے درمیان کیا تعلق ہوتا ہے۔ صرف ان مسائل کے سمجھنے سے ہم انسانی حقوق اور ترقی کی "انڈسٹری" کی غاصیت کا توڑ کر سکتے ہیں۔ لوگوں کو معاشرے میں ان کے ساتھ ہونے والی ہر سطح کے استحصال کے بارے میں بہتر وضاحت کی جائے اور مستقبل کے لئے ایک بہتر نظریہ پیش کیا جائے۔ محض اس طرح ہم یہ جنگ جیت سکتے ہیں۔

## حوالہ جات

ا۔ یوٹوپیا: ایک خیالی مگر مثالی ریاست جس میں افراد کو تمام بنیادی حقوق اور خوشیاں حاصل ہوں گی ایک انگریز سیاست دان سر ٹامس مور نے اسے تصنیف کیا۔ (مترجم)

# تحقیق کے نئے زاویے

# ترکوں کی فتح ہندوستان

ڈاکٹر مبارک علی

عربوں کی سندھ کی فتح کے بعد' دوسرا حملہ ترکوں کا تھا کہ جنہوں نے پنجاب اور شمالی ہندوستان پر حملے کئے اور ایک طویل عرصہ کی جنگ اور قتال کے بعد یہاں اپنی حکومت قائم کی۔ جب ہم ان فتوحات کے بارے میں فارسی کے ماخذوں کا مطالعہ کرتے ہیں تو ان جنگوں کو کافروں کے خلاف جہاد کہا گیا ہے' لہٰذا فاتحین غازی کہلائے کہ جنہوں نے اسلام کی عظمت کے لئے جدوجہد کی۔

یلن اس کے برعکس اس عہد کے سنسکرت کے ماخذوں میں ان فاتحین اور حملہ آوروں کے بارے میں ایک دوسری تصویر ہے۔ اس وجہ سے جدید ہندوستان کے مورخ جب قرون وسطیٰ کے اس عہد کا جائزہ لیتے ہیں تو وہ افسردگی کے ساتھ اس بات پر زور دیتے ہیں کہ ان فتوحات اور ترکوں کی سلطنت کے قیام نے ہندوستانی تاریخ کے جاری و ساری تسلسل کو توڑ دیا' جس کا اثر ہندوستانی معاشرہ پر یہ ہوا کہ اس کی تخلیقی صلاحیتیں منجمد ہو کر رہ گئیں۔ ان خیالات کا اظہار کے۔ ایم۔ منشی نے اپنے اس دیباچہ میں کیا ہے کہ جو انہوں نے "دی ایج آف امپیریل قنوج (The Age of Imperial Kanuj) کے لئے لکھا ہے۔

> اس عہد کا آغاز اس وقت سے ہوتا ہے کہ جب ہندوستان کی مرکزی سرزمین پر عربوں کو داخل نہیں ہونے دیا گیا۔ لیکن 997ء میں ہندوستان کی یہ سرزمین اس وقت صدمہ سے دوچار ہوئی کہ جب افغانستان پر ترکوں کا غلبہ ہو گیا۔
>
> اس عہد میں' قدیم ہندوستان کا خاتمہ ہو گیا۔ اس صدی

> کے آخر میں جب سبکتگین اور محمود غزنی میں اقتدار مین آئے' تو ان کی توسیع پسندی کی لالچ کہ جس کا اظہار آنے والی دہائیوں میں ہوا' تو اس نے ہندوستان کی بنیادوں کو ہلا کر رکھ دیا' کیونکہ ان کے حملوں کے نتیجہ میں نئی قوتیں ابھر کر سامنے آئیں۔ ان قوتوں نے قرون وسطی کے ہندوستان کو جنم دیا' اٹھارویں صدی تک کہ جب ہندو طاقتیں ابھریں اور طاقت ور ہوئیں' اس وقت تک ہندوستان ایک اجتماعی مزاحمی حالات سے گزرتا رہا۔

برجدول چٹوپادھیا نے' Representing the Other (1998) میں سنسکرت کے ماخذوں سے اس پر روشنی ڈالی ہے کہ ان کے ہاں مسلمانوں یا ان ترک حملہ آوروں کا کیا امیج تھا؟ انہیں وہ کس نظر سے دیکھ رہے تھے؟ انہوں نے خاص طور پر اس کی جانب اشارہ کیا ہے کہ اول تو سنسکرت کے ان ماخذوں میں انہیں ''مسلمان'' کہہ کر شناخت نہیں کیا گیا ہے۔ مسلمان کی اصطلاح تیرہویں صدی میں جا کر استعمال ہوئی ہے۔ ورنہ اس سے پہلے ان نوواردوں کو ان کی اتھنک شناخت سے یاد کیا گیا ہے' مثلاً : تاجک' ترشک (ترک) غوری' تروتی (تربتی) گارجن (غزنوی) وغیرہ۔ ان ماخذوں میں سلطان کے لئے سرتانی' اور امیر کے لئے ہیمر کے الفاظ استعمال ہوئے ہیں۔

تاجک کے بارے میں چٹوپادھیا لکھتا ہے کہ اس کا پہلا استعمال بھڑوچ' ڈسٹرکٹ گجرات میں ایک پلیٹ پر ملتا ہے جس پر 22 جون 736ء کی تاریخ درج ہے۔ کہا جاتا ہے کہ یہ لفظ تاجک پہلوی زبان کے لفظ تازیگ سے مشتق ہے۔ جو عرب قبیلہ طئی سے لیا گیا ہے۔ اس طرح سے ترکوں کے لئے ترشک استعمال ہوا ہے۔ یہ ہندوستان میں مسلمان ترکوں کے آنے سے پہلے ترک حکمرانوں کے لئے استعمال ہوتا تھا۔ اس سلسلہ میں آندرے ونک (A. Wink) نے لکھا ہے کہ ترک کی اصطلاح وسط ایشیا کے خانہ بدوشوں کے لئے 6 صدی عیسوی کے بعد سے استعمال ہونا شروع ہوئی ہے۔ چینی انہیں توکیہ (Tu-Kueh) کہتے تھے۔ یونانی انہیں تورکوائے (Tourkoi) کے نام سے پکارتے تھے۔ اور عربوں نے انہیں ''اترک'' کہنا شروع کر دیا' جب کہ جدید فارسی میں

یہ "ترکان" بن گئے۔ درحقیقت ترک ایک چھوٹے قبیلہ کا نام تھا کہ جس کا سربراہ ایشنا (Ashina) کی برادری تھی' معنوں کے لحاظ سے یہ "طاقتور" ہے۔

چونکہ ترکوں اور راجپوتوں میں زبردست اور خون ریز جنگیں ہوئیں' اس لحاظ سے ہندوستانی معاشرہ میں ان کے بارے میں جو امیج بنا وہ جنگ جو' خوں ریزی کرنے والا' لٹیرا' ظالم' اور بدخو ہے۔ جو کہ ہندوستان میں بدامنی' تباہی' اور انتشار لے کر آیا مندروں کی تباہی' لوگوں کا قتل عام ہوا' اور برہمنوں کے گھربار اجڑے اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ ہندوستان کا پورا معاشرہ ان کی خوں ریزی اور لوٹ مار سے تباہ و برباد ہو کر رہ گیا۔

قدیم ہندوستانی ادب میں غیر ملکی حملہ آوروں کو کہ جنہیں یاون (Yavanas) اور ملیچھ کہا گیا ہے۔ ان کے بارے میں یہ پیشن گوئیاں ہیں کہ یہ اجنبی اور غیر ملکی جب حملہ آور ہوں گے تو اس کے نتیجہ میں ہندوستان "کلیوگ" یعنی اندھیرے اور تاریک زمانے میں چلا جائے گا۔ کیونکہ یہ وہ لوگ ہوں گے کہ جو عورتوں اور بچوں کا قتل عام کریں گے۔ یہ آپس میں بھی جنگ کر کے ایک دوسرے کو ماریں گے' جس کے نتیجہ میں آبادیاں تباہ و برباد ہو جائیں گی۔ چونکہ ان پیشن گوئیوں میں وقت کا کوئی تعین نہیں ہے' لہٰذا آگے چل کر یہ ممکن ہوا کہ تاجکوں اور ترکوں کے بارے میں کہ جو یاون اور ملیچھ تھے' یہ پیشن گوئیاں درست ثابت ہوئیں۔ اگر قدیم دور کے یاونوں نے دھرم کو ناپاک کیا اور آبادی کو تباہ کیا تو نئے یاون بھی یہی کچھ کر گئے' ان میں بھی تباہی و بربادی کی تمام خصوصیات تھیں۔ یہ تباہی صرف سیاسی طور پر شکست دینے ہی میں نہیں تھی' بلکہ اس نے سماجی نظام کو بھی اکھیڑ پھینکا۔

چٹو پادھیا نے اس ضمن میں شیلڈن پولاک (Sheldon Pollock) کے تھیس کو بیان کیا ہے' جس کا کہنا ہے کہ رامائن کی کہانی اگرچہ قدیم ہے' اور اس کہانی اور سیاست کا قدیم زمانہ سے گہرا تعلق ہے' لیکن عہد قدیم میں اس کے سیاسی اثرات بہت معمولی ہوئے' لیکن بارہویں صدی میں اس کہانی نے سیاسی طور پر ایک نیا موڑ لیا' اور رام کی حیثیت ایک اہم حکمران اور اوتار کی ابھری کہ جس کی یاد میں مندروں کی تعمیر

شروع ہو گئی' یہ سب کچھ ہندوستان میں ترکی حکومت کے قیام کے نتیجہ میں ہوا۔ رام ایک قومی ہیرو کی شکل میں سامنے آیا' اور اس طرح یہ غیر ملکی حکومت کے خلاف ایک چیلنج یا موثر جواب تھا۔ اس طرح رام ہیرو بنا تو ترک شیطان کی شکل اختیار کر گئے اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ تاریخ کی تعمیر اور تشکیل میں ماضی' اس کی روایات اور اس کے ادارے کس طرح سے حصہ لیتے ہیں۔ ماضی کو حال اپنی ضرورت کے تحت دکھائی دیتا ہے۔ روایات حال کے مقاصد کے تحت بدلتی اور تشکیل نو پاتی رہتی ہیں۔

آگے چل کر ہندوستان کی سیاست میں رام نے اہم کردار ادا کیا۔ 'رام راجیہ' کا نعرہ ایک ایسا نعرہ تھا کہ جس میں ماضی کے سنہرے دور کو واپس لانے کی بات کی گئی تھی۔ اس نعرہ نے ہندو بنیاد پرستی کو تقویت پہنچائی' آزادی کے بعد بابری مسجد اور رام جنم بھومی کی سیاست بھی اس کا ایک تسلسل ہے۔ اس میں رام کو ایک علامت بنا کر ہندو بنیاد پرست اپنی شناخت کو گہرا کرنا چاہتے ہیں اور مسلمانوں کو یاون اور ملیچھ سمجھ کر ان کو علیحدہ رکھنا چاہتے ہیں۔

چٹو پادھیا' اس کے بعد اس دلیل کو لاتا ہے کہ یہ کہنا کہ تاریخ میں ہندو اور مسلمان بالکل علیحدہ رہے یہ صحیح نہیں ہے۔ ان میں ثقافتی اور کلچرل اثرات بھی ہوئے ہیں' جس کے نتیجہ میں ہندوستانی مسلمانوں نے اپنی ایک علیحدہ شناخت پیدا کی۔ لہٰذا تاریخ تصادم اور کش مکش کا نام ہی نہیں ہے۔ اس میں ملاپ اور اشتراک بھی ہے' جو قوموں کو مختلف رہتے ہوئے بھی برابر لاتا ہے۔

# ہندوستانی تاجر اور یورپی و ایشیائی تجارت

ڈاکٹر مبارک علی

تاریخ میں مختلف گروہ اور جماعتیں ہیں کہ جنہوں نے اپنے عمل اور سرگرمیوں سے تاریخ میں اہم کردار ادا کیا ہے۔ اب تک صرف حکمرانوں کے بارے میں یہ سمجھا جاتا تھا کہ یہ گروہ تاریخی عمل پر گہرے اثرات ڈالتا ہے' اس لئے مورخوں کی تحقیق کا مرکز یہ بن جاتے تھے' اور ان کی وجہ سے تاریخ صرف سیاست تک محدود ہو کر رہ جاتی تھی۔ مگر اب مورخ اس سے ہٹ کر دوسری جماعتوں اور گروہوں کے بارے میں تحقیق کر رہے ہیں کہ جنہوں نے خاموشی سے تاریخ کے دھارے کو بدلا اور تبدیلی لے کر آئے۔ ان میں سب سے زیادہ اہم جماعت تاجروں کی ہے' کہ جنہوں نے نہ صرف یہ کہ دنیا کو نئے سرے سے دریافت کیا' نئے راستوں اور شاہراہوں کو ڈھونڈا' ملکوں ملکوں پھرے' ہزارہا قسم کے خطرات کا سامنا کیا' اور ایک کلچر کو دوسرے سے روشناس کرایا' سب سے بڑھ کر یہ کہ انسانوں کو قریب لے کر آئے۔ ان تاجروں کی وجہ سے وہ اشیاء کے جو کسی ایک معاشرے میں نہیں ہوتی تھیں' انہیں یہ تاجر لے کر گئے اور وہاں ان کو مقبول بنایا۔ ان اشیاء میں کپڑا' زیورات' قیمتی معدنیات' پھل' جانور' اور فن و ہنر کی بیش بہا اشیاء ہوتی تھیں۔ دنیا کو گلوبل بنانے میں ان کا بہت بڑا حصہ ہے۔

چونکہ ہمارے ہاں تحقیق کی نہ تو سہولتیں ہیں' اور نہ علم کے بارے میں جستجو اور شوق' اس وجہ سے جب تاجروں کی سرگرمیوں' اور تاریخ پر ان کے اثرات کا مطالعہ ہوا' تو اس میں یورپی تاجروں کو اولیت ملی' خاص طور سے اٹلی کے تاجروں اور ان کی تجارتی فرموں نے جو کردار ادا کیا' اس دستاویزات کی مدد سے پوری طرح سے واضح کیا گیا کہ اس لئے تاریخ میں یہ نقطہ نظر ابھرا کہ یورپی تاجروں نے دوسروں کے مقابلہ

میں' دنیا کی تاریخ اور کلچر کو بدلنے میں زیادہ حصہ لیا۔

اب یورپی اور ہندوستانی مورخ تاریخی عمل میں ہندوستانی تاجروں کے کردار پر تحقیق کر رہے ہیں۔ اس سلسلہ میں مارکووٹس کی کتاب کہ جس میں اس نے شکار پور اور حیدر آباد کے تاجروں پر تحقیق کی ہے' وہ قابل قدر ہے' اس میں ان دو شہروں کے تاجروں کی سرگرمیوں کا مطالعہ کیا گیا ہے کہ جو نو آبادیاتی دور میں شروع ہوا۔

اب ایک اور تحقیق میں اسٹیفن فریڈرک ڈیل (Stephen Fredric Dale) "ہندوستانی تاجر اور یورپی و ایشیائی تجارت' 1750-1600" (1600-1750) Indian Merchants and Eurosian trade جو کہ کیمبرج یونیورسٹی کی اسلامی تاریخ سے متعلق ایک سیریز کا حصہ ہے۔ 1994ء میں شائع ہوئی ہے۔

اس کتاب میں اس نے خصوصیت سے عہد مغلیہ' صفوی' اور ازبک دور حکومت کے دوران ان ہندوستانی تاجروں کی سرگرمیوں پر تحقیق کی ہے کہ جو ایران' وسط ایشیا اور روس میں آباد تھے۔ اس تحقیق سے دو باتیں سامنے آتی ہیں۔ اول تو یہ کہ ہندوستانی تاجروں نے بھی تاریخ میں اسی طرح سے حصہ لیا ہے کہ جیسے یورپی تاجروں نے' لٰہذا تاریخ کو "یورپی مرکزیت" کے نقطہ نظر سے نہیں دیکھنا چاہئے' بلکہ اسے ایشیائی اور ہندوستانی نقطہ نظر سے دیکھنے کی ضرورت ہے۔

دوئم' اب تک یہ تاثر تھا کہ ہندوستانی نہ تو سمندر پار جا سکتے تھے' اور نہ اٹک کے پار' یہ ان کے لئے مذہبی طور پر ممنوع تھا۔ اب یہ مطالعہ ثابت کرتا ہے کہ ہندوستان کے ہندو تاجر اٹک کو پار کر کے' افغانستان' ایران' وسط ایشیا' اور روس تک جاتے تھے اور یہ تاجر صرف کھتری یا کسی ایک ذات کے نہ ہوتے تھے' ان کے ساتھ پوجا پاٹ کے لئے برہمن بھی ہوتے تھے' اس سے ثابت ہوتا ہے کہ یہ مذہبی پابندی ایسی نہ تھی کہ جس پر ہر ایک عمل کرتا تھا۔ منافع کی خواہش اس قدر شدید ہوتی ہے کہ اس کے آگے مذہبی قانون بھی ٹوٹ جاتے ہیں۔

اگرچہ بعض مورخوں نے ان تاجروں کو محض پھیری والا (Pedlers) کہہ کر ان کا رتبہ گھٹانے کی کوشش کی ہے۔ مگر جب ان کی سرگرمیوں کا گہرائی سے مطالعہ کیا جائے

تو اندازہ ہوتا ہے کہ ان کی تجارت محض پھیری والوں کی نہیں تھی' بلکہ یہ تجارتی فرموں کے تحت کام کرتے تھے اور ان کی باقاعدہ تنظیم تھی۔

اگرچہ ہندوستانی تاجر ان ملکوں سے عرصہ دراز سے تجارت میں مشغول تھے' لیکن 1501ء سے لے کر 1722ء تک کے دور میں ان کی سرگرمیوں کے بارے میں جو دستاویزات ملی ہیں' ان سے اندازہ ہوتا ہے کہ ہندوستان سے صراف اور سودی کاروبار کرنے والے صفوی ایران میں آ کر آباد ہوئے۔ 1832ء میں ان کی موجودگی کے بارے میں برنز (Burnes) لکھتا ہے کہ وسط ایشیا اور استرخان سے لے کر کلکتہ تک تجارت ہندوؤں کے ہاتھ میں ہے۔ یہاں پر ایک سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ آخر کیا وجہ تھی کہ مغل عہد میں ہندوستانی تاجروں کی سرگرمیاں اس قدر بڑھ گئیں؟ اس کی وجہ بیان کرتے ہوئے پتن چودھری نے اپنے ایک مضمون "مغل امپائر میں ریاست اور معیشت " میں لکھا ہے کہ مغلوں نے اگرچہ ریونیو کی وصولی میں تو سختی کی' مگر انہوں نے ملک میں امن و امان اور تحفظ کو فراہم کیا۔ 1570ء کی دہائیوں میں کہ جب اکبر نے مغل سلطنت کو استحکام بخشا' اس کے بعد ہندوستان کو انتشار' خانہ جنگی اور بدامنی سے نجات مل گئی۔ اس امن و امان اور تحفظ کی وجہ سے معاشرہ کو براہ راست فائدہ ہوا۔ اس کی وجہ سے تجارت میں اضافہ ہوا۔ یہ کہنا صحیح ہو گا مغل دور میں ایک ایسی منڈی کی تشکیل ہوئی کہ جسے قومی منڈی کہا جا سکتا ہے۔ ہندوستان کے مختلف علاقے تجارت کی وجہ سے ایک دوسرے سے جڑ گئے۔

کچھ اس قسم کے حالات ایران میں صفوی دور حکومت میں ہوئے کہ جب شاہ عباس نے بحرانوں پر قابو پا کر اپنے سیاسی تسلط کو مضبوط کر لیا' اور ایک مستعد قسم کے انتظام کو ڈھالا۔ خاص طور سے اس نے شاہراہوں کی تعمیر' اور ان کی حفاظت پر زور دیا' جس کی وجہ سے تجارت کو فروغ ہوا۔ اس کے نتیجہ میں لوگوں کا معیار زندگی بھی بڑھ گیا۔

اگرچہ مغل خاندان سنی اور صفوی شیعہ تھے' مگر تجارت کے سلسلہ میں یہ اختلافات حائل نہیں ہوئے اور نہ ہی زبان کی وجہ سے کوئی رکاوٹ ہوئی' کھتری ہندو

فارسی جانتے تھے' اس لئے لوگوں سے بات چیت کرنے میں انہیں کوئی دقت پیش نہیں آئی۔

ہندوستان اور ایران میں فرق یہ تھا کہ گنگا و جمنا کی وادی اس قدر زرخیز تھی کہ اس کے ذرائع نے مغل ریاست کو مالدار بنانے میں مدد دی۔ اکبر کے عہد کا ایک مورخ نظام الدین بخشی اپنی کتاب "طبقات اکبری" میں لکھتا ہے کہ "اس وقت تین ہزار دو سو شہر آباد ہیں' کہ جن کے اردگرد تقریباً ایک ہزار گاؤں پھیلے ہوئے ہیں۔ ان کے علاوہ ایک سو بیس ایسے شہر ہیں کہ جو آباد ہیں اور خوب پھل پھول رہے ہیں۔" ایران مغل ہندوستان کے مقابلہ میں اس قدر زرخیز اور آباد نہیں تھا۔

لہذا ہندوستان سے جو مال باہر جایا کرتا تھا' اس میں کپڑا' شکر' اور نیل قابل ذکر ہیں' جبکہ ایران سے خشک میوہ' پھل (مغل امراء میں مقبول تھے) اور سلک' خاص طور سے وسط ایشیا اور ایران سے گھوڑوں کی مانگ ہندوستان میں بہت تھی۔ مغلوں نے صفویوں اور ازبکوں کے مقابلہ میں اپنے چاندی اور سونے کے سکوں کا معیار برقرار رکھا' جو ان کے معاشی استحکام کو ظاہر کرتا ہے۔

عام طور سے ایک تاثر یہ ہے کہ معاشرے میں تاجروں کا سماجی مرتبہ گرا ہوا تھا' مگر ہم عصر شہادتوں سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ ایسا نہیں تھا۔ تجارت کا پیشہ ایک معزز پیشہ تھا اور بادشاہ و امراء تجارت میں روپیہ لگایا کرتے تھے۔ امراء کے مقابلہ میں تاجروں کو زیادہ مالی استحکام حاصل تھا۔ ہندوستان کے ایک کھتری آنند رام مخلص نے لکھا ہے کہ "تجارت کئی لحاظ سے امارت سے بہتر ہے۔ امارت میں لوگ غلام بن جاتے ہیں۔ جب کہ تجارت میں تاجر اپنے مالک آپ ہوتے ہیں۔"

مغل' صفوی' یا عثمانی بادشاہوں کی ایک اہم خصوصیت یہ تھی کہ یہ تاجروں کی سہولتوں کا ہمیشہ خیال رکھتے تھے۔ شاہراہوں کی حفاظت کرنا' اور راستوں پر جگہ جگہ کاروان سرائیں تعمیر کرنا' تاکہ تاجروں کو آرام پہنچے اور انہیں سامان کے چوری ہونے یا لٹ جانے کا خطرہ نہ ہو۔ اکثر بادشاہ تاجروں کو ٹیکسوں سے بھی معافی دے دیتے تھے۔ مغل بادشاہ خاص طور سے کابل جانے والے راستہ کی حفاظت کا خیال رکھتے تھے کیونکہ

اس شاہراہ پر افغان قبائل تجارتی قافلوں کو لوٹ لیتے تھے۔ اس غرض سے اٹک کا قلعہ تعمیر ہوا تاکہ قافلوں کی حفاظت کی جا سکے۔ 1590ء میں جب مغلوں نے سندھ فتح کیا' تو جنوب مغربی راستے بھی محفوظ ہو گئے۔

اہم شاہراہوں پر کاروان سرایوں کی تعمیر کا مقصد یہ تھا کہ تاجروں اور مسافروں کو راستے میں مشکلات پیش نہ آئیں۔ ابوالفضل نے اکبر کے بارے میں لکھا ہے کہ بادشاہ کو اس بات کا سخت خیال تھا کہ مسافروں کو راستہ میں دقتیں پیش نہ آئیں' اس لئے سرایوں میں رہائش اور کھانے پینے کی سہولتیں موجود رہتی تھیں۔

ایران میں شاہ عباس صفوی نے بھی اس بات کا خیال رکھا کہ شاہراہوں سے ڈاکوؤں اور لٹیروں کا خاتمہ کر کے انہیں تاجروں کے لئے محفوظ بنا دے' اس کی وجہ سے تاجروں کے لئے ایران کی سڑکوں پر سفر کرنا محفوظ ہو گیا۔ مغلوں اور صفویوں کے ان اقدامات کا فائدہ یہ ہوا کہ ہندوستان' ایران اور توران میں تجارت کو بے انتہا فروغ ہوا۔ خصوصیت سے پنجابی کھتری اور راجستھان کے مارواڑی تاجر سترہویں صدی میں تجارت میں مشغول نظر آنے لگے۔

ہندوستانی تاجروں میں' جنہوں نے تاریخ میں اہم کردار ادا کیا وہ ملتانی تھے۔ ان تاجروں کا ذکر برنی نے اپنی کتاب "تاریخ فیروز شاہی" میں بھی کیا ہے۔ علاء الدین خلجی نے جو معاشی اصلاحات کیں' تو ان میں کپڑے کی تجارت کے لئے ملتانی تاجروں کو رقم دی تاکہ وہ مقرر شدہ قیمتوں پر یہ دہلی کے بازار میں فروخت کریں۔

ملتان نہ صرف یہ کہ ایک قدیم تاریخی شہر ہے' بلکہ اسے مغل دور میں خاص اہمیت حاصل تھی اور یہ صوبے کا صدر مقام تھا۔ سندھ کا مغل گورنر ملتان ہی میں رہا کرتا تھا۔ اس لئے یہاں ٹکسال تھی' چونکہ اس علاقہ میں کپاس کی پیداوار بہت ہوتی ہے' اس لئے یہ کپڑے کی صنعت کا مرکز بن گیا تھا' اور کپڑا تیار کرنے والے جولاہے اور دست کار یہاں آکر آباد ہو گئے تھے۔ ملتانی تاجر خاص طور سے کپڑے کی تجارت کی غرض سے ایران و توران اور روس جایا کرتے تھے' 1623ء میں ایک روسی تاجر ایف۔ اے۔ کوٹوف (Kotov) نے لکھا ہے کہ اصفہان میں ہندوستانی تاجر ملتان کے

تھے۔ 1676ء میں فرانسیسی تاجر ٹاورنیر نے لکھا کہ ایران میں تجارت کرنے والے ہندوستانی ملتانی تھے۔ 85-1684ء میں یہی بات ایک جرمن سیاح نے کہی کہ اصفہان میں دس ہزار ملتانی تاجر ہیں۔ 1723ء میں آٹھ ملتانی تاجر خاندان کاشان میں آباد تھے۔ روس میں 1747ء میں جو مردم شماری ہوئی اس کے تحت استرخان میں آباد اکثریت ملتانی تاجروں کی تھی۔

ملتانی تاجروں کے بعد پنجاب کے کھتری اور راجستھانی مارواڑی اور جینی تاجر تھے۔ تاجروں کے اس گروہ میں خانہ بدوش قبائل کا بھی بڑا حصہ تھا۔ یہ لوگ چونکہ موسم کے لحاظ سے ایک جگہ سے دوسری جگہ آتے جاتے رہتے تھے' اس لئے شہروں کی زائد مقدار کی مصنوعات اور اشیاء کو یہ فروخت کرتے تھے۔ ان میں خصوصیت سے افغان پاوندے اور لوحانی قبیلہ قابل ذکر ہیں۔ ان قبائل کی متحرک زندگی' ان کے جانور جو بار برداری کا کام کرتے تھے' سفر کرنے اور نئی جگہوں پر جانے کی عادت' اس کی وجہ سے تجارتی شاہراہوں پر خانہ بدوش قبائل کی سرگرمیاں جاری رہتی تھیں' یہ ایک شہر' سے دوسرے شہر' اور ایک ملک سے دوسرے ملک میں "مڈل مین" کا کردار ادا کرتے تھے۔

ہندوستان کے تاجر ایران' توران' یا روس میں خاص طور سے سودی کاروبار کرتے تھے اس کی وجہ یہ تھی کہ اس وقت کوئی بینک یا ایسا ادارہ نہیں تھا کہ جو بوقت ضرورت ادھار دے سکے۔ انہوں نے اس خلاء کو پورا کیا' اس کاروبار میں انہیں اس وجہ سے بھی مواقع ملے کیونکہ مسلمان اس سے کتراتے تھے۔ ہندوستانی تاجروں نے یہ سوچتے ہوئے کہ ہندوستان سے مال لانے میں وقت بھی لگتا ہے اور راستے کے خطرات بھی ہوتے ہیں' لہٰذا اس کا طریقہ یہ نکالا کہ ہندوستان سے کاریگروں اور دست کاروں کو ایران و توران میں لا کر آباد کیا تاکہ وہ یہاں رہتے ہوئے کپڑا تیار کریں۔

جب 1556ء میں روس نے استرخان پر قبضہ کیا' تو اس کے بعد سے اس کے ہندوستان سے تعلقات بڑھ گئے' 1626ء سے یہاں پر ہندوستانی تاجر آنا شروع ہو گئے 1649ء میں یہاں پر 26 ہندوستانی مستقل قیام کرتے تھے۔ 1695ء میں ایک روسی مشن اورنگزیب کے دربار میں بھی آیا۔

استرخان سے یہ روس کے دوسرے شہروں میں بھی تجارت کی غرض سے جانے لگے' 1684ء میں 21 ہندوستانی ماسکو شہر میں رہتے تھے۔ استرخان میں انہیں پوری پوری مذہبی آزادی تھی۔ اس لئے یہاں انہوں نے مسجدیں' اور مندر تعمیر کرائے۔ ہندو اپنے مردوں کو جلاتے تھے کہ جس کی وجہ سے مقامی آبادی ان کے اس عمل سے نالاں تھی۔

تجارت میں اس وقت تبدیلی آنا شروع ہوئی کہ جب ان ملکوں کے سیاسی حالات بدلنا شروع ہوئے۔ نادر شاہ افشار نے اصفہان پر قبضہ کر کے صفوی خاندان کا خاتمہ کر دیا۔ 1739ء میں اس کے حملے نے ہندوستان میں انتشار کو جنم دیا' اس کے بعد احمد شاہ ابدالی کے حملوں نے ہندوستان کے سیاسی حالات کو بگاڑ کر رکھ دیا۔ جب 1818ء میں اس نے ملتان پر قبضہ کیا' تو اس سے شہر کی تجارتی حیثیت ختم ہو گئی اور ملتانی تاجر شکار پور منتقل ہو گئے۔ اب یہ تاجر وسط ایشیا میں ملتانی کے بجائے شکار پوری کہلانے لگے۔

اس مطالعہ سے یہ بھی واضح ہوتا ہے کہ تجارت کا تعلق سیاسی استحکام سے ہوتا ہے' جب سیاسی حالات بگڑتے ہیں اور سرمایہ محفوظ نہیں رہتا ہے تو یہ اس جگہ منتقل ہو جاتا ہے کہ جہاں یہ محفوظ ہو۔ اس کے ساتھ شہر بھی برباد ہو جاتے ہیں۔ لوگوں کا معیار زندگی بھی گھٹ جاتا ہے' اور عدم تحفظ معاشی سرگرمیوں کو ختم کر دیتا ہے۔

# پنجاب: سکھوں اور انگریزوں کی حکومت

ڈاکٹر مبارک علی

پنجاب کی تاریخ کے مطالعہ اور اس کے تجزیہ سے اس علاقے کے رہنے والوں کے کردار اور ان کی ذہنیت کی ساخت اور تشکیل کے بارے میں کوئی رائے قائم کی جا سکتی ہے۔ تاریخ کے اتار چڑھاؤ میں پنجاب کن کن ادوار سے گزرا' اور اس کے نتیجہ میں یہاں کے معاشرے کی بناوٹ میں کیا کیا تبدیلیاں آئیں۔ اس سلسلہ میں اگرچہ کئی کتابیں لکھی گئی ہیں۔ مگر خاص طور سے سکھوں اور برطانوی ادوار کے دوران پنجاب کس صورت حال سے دوچار تھا۔ اس پر اینڈریو جے۔ میجر کی کتاب "ریٹرن ٹو امپائر" (Return to Empire) ایک مفید کتاب ہے' جسے 1996ء میں آکسفورڈ یونیورسٹی نے چھاپا ہے۔

اینڈریو میجر' نے پنجاب کو ایک سرحدی ریاست سے موسوم کیا ہے کہ جو کابل' وسط ایشیا اور ہندوستان کے درمیان واقع ہونے کی وجہ سے مسلسل حملہ آوروں کا شکار رہی' مثلاً 11 صدی سے 18 ویں صدی تک اس پر 70 مرتبہ حملے ہوئے اور ان حملوں کی وجہ سے یہاں سیاسی اقتدار غیر پنجابیوں کے ہاتھوں میں رہا۔ ان حملوں اور سیاسی عدم استحکام کی وجہ سے یہاں پر کلچر کی وہ ترقی نہیں ہو سکی کہ جو ہونا چاہئے تھی۔

اس کے علاوہ پنجاب کا معاشرہ ذات پات کے ساتھ ساتھ مختلف قبائل میں بٹا ہوا تھا جن میں خاص طور سے جاٹوں اور راجپوتوں میں باہمی تصادم رہتا تھا۔ جب ریاست کی طاقت نہ ہو' اور قانون و فیصلہ کرنے والے ادارے نہ ہوں تو اس صورت میں قبائلی جھگڑے اور تصادم خوں ریزی و قاتل گری میں ملوث ہو کر کئی نسلوں تک چلتے ہیں۔

پنجاب کی اکثریت انیسویں صدی تک گاؤں اور چھوٹے قصبوں میں آباد تھی۔ اس کے بڑے شہروں میں لاہور' ملتان اور امرتسر تھے۔ 18 ویں صدی میں جب مغل خاندان کمزور ہوا' اور مرکز کی طاقت اس قابل نہیں رہی کہ پنجاب پر کنٹرول کر سکے تو اس وقت سکھوں کے گروہ کہ جو مسل کہلاتے تھے وہ صوبہ میں ابھرے اور انہوں نے اپنے اپنے علاقوں میں اقتدار قائم کر کے مرکزی اور صوبائی حکومت کو لگان دینے سے انکار کر دیا۔ لیکن ان مسلوں کے سامنے کوئی واضح سیاسی وژن' یا پلان نہیں تھا' اس لئے ان کی سرگرمیاں لوٹ مار پر تھیں۔ ایک دوسرے کے علاقوں اور گاؤں پر قبضہ کرنے کی وجہ سے یہ آپس میں بھی لڑتے رہتے تھے۔

ان مسلوں کے جھگڑوں میں رنجیت سنگھ کی مسل نے بالاخر دوسروں کو شکست دے کر اپنی فوقیت کو تسلیم کرایا۔ پھر شادی کے ذریعہ اس نے اہم سرداروں سے تعلقات قائم کر کے اپنی ذاتی حیثیت کو طاقتور کر لیا۔

جب 1799ء میں رنجیت سنگھ نے لاہور پر قبضہ کیا تو اس نے باقاعدہ ایک ریاست کی بنیاد ڈالی اور خود مہاراجہ کی پوزیشن اختیار کر لی۔ ریاست کی تشکیل کا نتیجہ یہ ہوا کہ مسلوں اور سرداروں کی لوٹ مار ختم ہو گئی۔ اب وہ ایک ریاست کے ماتحت ہو گئے۔ علاقہ میں امن و امان ہوا' اور سیاسی استحکام نے لوگوں میں اطمینان کے جذبات کو پیدا کیا۔

سکھ ریاست کے قیام کی ایک اہم خصوصیت یہ تھی کہ پہلی مرتبہ پنجاب میں پنجابیوں کی حکومت قائم ہوئی۔ لیکن اب تک ریاست کے دیہی علاقوں میں سرداروں کا اثر و رسوخ باقی تھا۔ اس مقصد کے لئے رنجیت سنگھ نے ایک بڑی فوج رکھی تاکہ اس کے ذریعہ سے نہ صرف اندرونی بغاوتوں کا خاتمہ کرے' بلکہ سلطنت کی توسیع بھی کرے تاکہ سرداروں کو فوجی کاروائیوں میں مصروف رکھا جائے' اور فتوحات کے نتیجہ میں لوٹ مار اور مال غنیمت کے لالچ میں انہیں اپنا وفادار بنائے رکھا جائے۔ مزید فوج کی اس لئے بھی ضرورت تھی کہ ریاست کا انگریزی توسیع پسندی سے دفاع کیا جائے۔

اس لحاظ سے کہا جا سکتا ہے کہ رنجیت سنگھ کی ریاست ایک فوجی ریاست تھی'

فوج کی تربیت کے لئے اس نے یورپی افسران کو ملازمت پر رکھا کہ جنہوں نے فوج کو جدید خطوط پر منظم کیا۔ اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ 80,000 کی فوج پر 41% ریونیو خرچ ہو جاتا تھا۔ اس صورت میں رعایا کی فلاح و بہبود کے لئے کچھ باقی نہیں بچتا تھا' رنجیت سنگھ نے ریاست کی تشکیل میں ایک تو مغل روایات کے تسلسل کو باقی رکھا اور ساتھ میں مقامی قدیم پنجابی روایات اور اداروں کی سرپرستی بھی کی۔ مثلاً شاہی علامات میں اس کا دربار مغل دربار طرز پر تھا۔ اور وہ خود کو اپنی رعایا کا باپ تصور کرتا تھا۔ لیکن سکھوں کی وفاداری کے حصول کے لئے اس نے خالصہ روایات کی بھی پابندی کی اور اپنے جو سکے جاری کرائے وہ خالصہ کے نام پر تھے۔

رنجیت سنگھ کو اس کا اندازہ تھا کہ پنجاب میں سکھ اقلیت میں ہیں۔ اس لئے ضروری ہے کہ دوسری قوموں سے مدد لی جائے' اس مقصد کے لئے اس نے ان لوگوں کو آگے بڑھایا کہ جنہوں نے اس سے وفاداری کا اعلان کیا۔ اس سلسلہ میں اس نے مذہبی رواداری کی پالیسی کو اختیار کیا۔ اکالیوں کی جماعت' جو مذہبی معاملات میں سخت تھے' انہیں قابو میں رکھا۔ سکھ سرداروں کے ساتھ اس نے جو رویہ اختیار کیا اس کا نتیجہ تھا کہ اس کے خلاف 38 سالہ دور حکومت میں صرف ایک یا دو بغاوتیں ہوئیں' ورنہ سردار اس کے ساتھ وفادار رہے۔ ان کی وفاداری کو مستحکم کرنے کے لئے اس نے جو پالیسی اختیار کی' اس میں انہیں اعلیٰ عہدے دینا' جاگیریں عطا کرنا اور خطابات سے نوازنا تھا۔ سردار کے مرنے پر اس کے جانشین کا انتخاب مہاراجہ کرتا تھا' اور نئے سردار کو ایک چوتھائی سے آدھی آمدنی مہاراجہ کو دینی ہوتی تھی۔ اس ڈر سے کہ سردار خود مختار نہ ہوں' انہیں اس کی اجازت نہ تھی کہ وہ قلعے بنائیں' اور اپنی طاقت و اقتدار کا اعلان کریں۔

موروثی سرداروں کا توڑ کرنے کے لئے اس نے ان وفادار افراد کی سرپرستی کی جنہوں نے اس کے لئے خدمات سرانجام دی تھیں اور انہیں سردار کے عہدے تک پہنچایا۔ ان میں سے بہت سے نہ تو سکھ تھے اور نہ پنجابی' جیسے دیوان دینا ناتھ کشمیری تھا' عزیزالدین مسلمان تھا' جمعدار خوش حال سنگھ برہمن تھا' جب کہ ڈوگرا بھائی گلاب

سنگھ اور دھیان سنگھ عام فوجی تھے۔

رنجیت سنگھ نے جس امپائر کو جنگ و جدل اور انتظامی صلاحیتوں کے ساتھ کھڑا کیا تھا' وہ 1839ء میں اس کے مرنے کے سات سال کے اندر اندر بکھرنا شروع ہو گئی' اس کی وجوہات یہ تھیں کہ اول جانشین کمزور اور نااہل ثابت ہوئے' سرداروں نے کمزور حکمران کی صورت میں سازشیں شروع کر دیں' فوج نے خود مختار رویہ اختیار کر لیا' ان حالات میں برطانوی حکومت نے فائدہ اٹھا لیا۔

یہاں پر سوال پیدا ہوتا ہے کہ آخر یہ صورت حال کیوں پیدا ہوئی؟ اس کا جواب یہ ہے کہ رنجیت نے جن ریاستی اداروں کی تشکیل کی تھی' ان کی بنیادیں کمزور تھیں۔ اس لئے کہ لوگ اداروں سے زیادہ افراد پر انحصار کرتے تھے۔ جب رنجیت سنگھ جیسا طاقتور فرد نہیں رہا تو افراد بھی آزاد اور خود مختار ہو گئے۔ لٰہذا اس انتشار کی حالت میں فوج کا ادارہ ایسا تھا کہ جس کے پاس طاقت و قوت تھی' اب سازش اور اقتدار کا حصول کرنے والے فوج سے مدد مانگنے لگے' فوج نے اس صورت حال سے فائدہ اٹھایا اور اس میں فوجی پنچائتیں بن گئیں کہ جو فیصلہ کرتی تھیں کہ کس کی حمایت کرنی چاہئے اور کس کو گدی پر بٹھایا جائے۔ نتیجہ یہ تھا کہ جانشینی کے جھگڑے شروع ہو گئے۔ سردار گروہوں میں بٹ گئے' خانہ جنگی روز کا معمول ہو گئی جس کی وجہ سے 15 سے 17 ستمبر 1943ء تک ایک ہزار افراد قتل ہوئے۔

ان جھگڑوں نے فوج کو طاقتور بنا دیا۔ اب ریاست کی آمدنی کا زیادہ حصہ فوج پر خرچ ہونے لگا۔ مثلاً 1830ء میں 80 ہزار فوج کے لئے 41% تھا' 1849ء میں 123,800 فوج کے لئے 66% خرچ ہو گیا۔ فوج اب خود کو بااقتدار سمجھنے لگی اور دربار پر مسلسل دباؤ ڈالتی رہی کہ اس کی تنخواہیں بڑھائی جائیں۔ چونکہ ریاست کی آمدنی اس بوجھ کو نہیں سہار سکتی تھی اس لئے اس کا یہ حل نکالا گیا جاگیروں کو ضبط کیا گیا' یا ان میں کمی کی گئی۔ مزید آمدنی کے لئے لگان میں اضافہ کیا گیا' مثلاً ضلع ہزارہ میں لگان کو 8% سے بڑھا کر 25% کر دیا گیا۔

فوج کے اخراجات اور اس کی طاقت کی وجہ سے اس میں اور سکھ سرداروں میں

کش مکش پیدا ہو گئی۔ اب سکھ سردار اس کے خواہش مند تھے کہ فوج کی طاقت کو کس طرح سے کمزور کیا جائے۔ لہٰذا دربار نے اس پس منظر میں انگریزوں سے جنگ کی اجازت دی۔ ادھر سے ہندوستان میں برطانوی حکومت بھی پنجاب کو اپنے کنٹرول میں لانا چاہتی تھی' لہٰذا 1845ء اور 1846ء کی جنگوں میں سکھوں کو شکست ہوئی' اور 1846ء میں لاہور معاہدے کے تحت پنجاب پر برطانوی تسلط قائم ہو گیا۔ اگرچہ اس معاہدہ کے تحت سکھ حکومت تو رہی مگر اس کے اختیارات ختم ہو گئے' اب نہ تو دربار کوئی جنگ کر سکتا تھا اور نہ معاہدہ امن نہ کسی یورپی کو اپنی ملازمت میں رکھ سکتا تھا' نہ انگریزوں کو اپنے علاقے سے گزرنے کی مخالفت کر سکتا تھا۔ اب سکھ دربار انگریزوں کی سرپرستی اور حفاظت میں تھا۔ برطانوی ریذیڈنٹ پنجاب میں کامل اختیار رکھتا تھا۔ اس سے فائدہ اٹھا کر اس نے ایسے حمایتی سرداروں کی جماعت تیار کر لی اور جو اس کے مخالف تھے انہیں اقتدار سے محروم کر دیا 1847ء سے 1848ء تک جو اصلاحات کی گئیں' ان کے نتیجہ میں سکھوں کی رجمنٹوں کو فارغ کر کے ان کی تنخواہوں کی ادائیگی کر دی گئی۔ آمدنی کے اضافے کے لئے کسٹم ڈیوٹیاں کم کر دی گئیں۔ دیوانی قوانین کا نفاذ کیا گیا۔

برطانوی اثر و رسوخ اور ان کی کارروائیوں کی وجہ سے سکھوں میں بے چینی پیدا ہوئی اور اس کے نتیجہ میں 1847ء میں ملتان میں بغاوت ہوئی۔ اس بغاوت میں سکھ سردار اپنے مذہب' اور اپنی کھوئی ہوئی ریاست' اور عزت کو بحال کرنے کی غرض سے شامل ہوتے چلے گئے۔ لیکن برطانوی طاقت کے آگے ان کی بغاوت کامیاب نہیں ہوئی۔ اور 29 مارچ 1849ء میں انگریزوں نے پنجاب پر قبضہ کر لیا۔

ہنری ایلیٹ نے اس کاروائی کی تفصیل دی ہے کہ جس میں سکھوں کا آخری حکمراں دلیپ سنگھ نے معاہدہ پر دستخط کر کے پنجاب کو انگریزوں کے حوالے کر دیا تھا۔

> تمام کاروائی بڑے سنجیدہ ماحول میں ہوئی۔ کوئی سردار ہتھیار بند نہیں تھا' قیمتی زیورات اور چمکدار لباس کہ جو درباری اس قسم کے موقعوں پر پہنتے تھے' اب ان کا نام و نشان بھی نہیں تھا۔
> اس غیور یورپی کاروائی میں شامل افراد نے کسی قسم کے جذبات کا

اظہار نہیں کیا اور بغیر کسی جوش اور تاثر کے انہوں نے بے
حسی کے ساتھ ان اعلانات کو سنا کہ جن میں ان کی بڑی سلطنت
کے خاتمہ کا کہا گیا تھا۔ یہ وہ سلطنت تھی کہ جسے رنجیت سنگھ نے
جھوٹ اور دہشت گردی کے بعد قائم کیا تھا۔

جب میں نے محل کو چھوڑا ہے تو مجھے فخر کا احساس تھا کہ
اب قلعہ پر برطانوی جھنڈا لہرا رہا ہے اور ہمارا توپ خانہ اسے
سلامی دے رہا ہے۔ یہ وہ وقت تھا کہ جب برطانوی اقتدار کا
اعلان ہو رہا تھا اور خالصہ راج دفن ہو رہا تھا۔

برطانیہ نے پنجاب پر قبضہ کے بعد 1848ء سے 1856ء تک اصلاحات کا سلسلہ شروع کیا اس مقصد کے لئے گورنر جنرل ڈلہوزی نے بورڈ آف ایڈمنسٹریشن کو تشکیل دیا کہ جس کے تین ممبران تھے: ہنری لارنس' جان لارنس اور چارلس مانسل (Mansel) پنجاب میں برطانوی فوج میں 59 ہزار فوجی تھے' جن میں 63% ہندوستانی اور پنجابی تھے۔ سکھ فوج کو برخواست کر کے کچھ کو ملازمت دی' بقیہ کو تنخواہیں اور پنشن دے کر فارغ کر دیا۔ آبادی کو ہتھیار رکھنے کی اجازت نہ تھی۔ 248 کچے قلعوں میں سے 172 کو مسمار کر دیا۔ وہ تمام سکھ سردار کہ جن کی وفاداری پر ذرا بھی شبہ تھا انہیں جلاوطن کر دیا۔ جن لوگوں نے بغاوت میں حصہ لیا تھا' ان کی جاگیریں ضبط کر لیں' اور جاگیروں کا اجراء نئے سرے سے کیا تاکہ برطانوی اتھارٹی کو تسلیم کیا جائے۔

پنجاب پر برطانوی اقتدار کا نتیجہ یہ ہوا کہ 1857ء کی بغاوت میں پنجاب میں وسیع پیمانہ پر کوئی ہنگامہ نہیں ہوا۔ انگریز مورخ اس کی وجہ یہ بتاتے ہیں سکھوں نے ہندوستانیوں یا پوربیہ لوگوں سے اپنی 1845ء' 1846ء' اور 1849ء کی شکستوں کا بدلہ لیا۔ دہلی کو برباد کرنے میں انہیں اس لئے خوشی ہوئی کیونکہ مغلوں نے ان کے ساتھ زیادتیاں کیں تھیں۔

اس کے ردعمل میں قوم پرست مورخوں نے اس بات کی کوشش کی ہے کہ انگریزوں سے اس وفاداری کے داغ کو دھویا جائے اور یہ ثابت کیا جائے کہ پنجاب نے

بھی 1857ء کی بغاوت میں حصہ لیا تھا۔

1857ء کا ہنگامہ شروع ہوتے ہی' پنجاب کی انتظامیہ نے جو فوری اقدامات کئے ان میں ان سپاہیوں کو ملازمت سے نکالنا تھا کہ جن کی وفاداری پر ذرا بھی شبہ تھا۔ اس کے بعد سخت سنسرشپ عائد کیا گیا تاکہ لوگوں میں شک و شبہات پیدا نہ ہوں۔ 2,500 ان ہندوستانیوں سپاہیوں کو ملازمت سے برخواست کر کے انہیں جلاوطن کر دیا کہ جن کے بارے میں ڈر تھا کہ وہ باغیوں سے مل جائیں گے۔ جیلوں کی حفاظت اور دریا میں کشتیوں کی نگرانی بڑھا دی گئی۔ ان اقدامات کے باوجود مئی اور ستمبر میں ہندوستانی سپاہیوں نے 12 بغاوتیں کیں' مگر ان بغاوتوں کو مقامی قبیلوں کی مدد سے کچل دیا گیا۔

جان لارنس نے سرداروں کی وفاداری کی غرض سے بغاوت کی خبر سنتے ہی جو پہلا کام کیا وہ یہ تھا ان سرداروں سے مدد مانگی کہ جنہیں وفادار نہیں سمجھا گیا تھا اور جن کی جاگیر کم کر دی گئی تھیں یا ضبط کر لی گئی تھیں۔ ان سرداروں نے اس موقع سے فائدہ اٹھایا اور انگریزوں کی مدد کی تاکہ وہ دوبارہ سے اپنے قدیم عہدے' مراعات اور مالی فوائد حاصل کر لیں۔ اس لئے پنجاب وفادار رہا' غداری کے شبہ میں جن لوگوں کو قتل کیا گیا ان کی تعداد 2383 تھی' 244 کو سزائے قید دی گئی' یا انہیں کوڑے مارے گئے۔

جن سرداروں نے 1857ء میں انگریزوں کا ساتھ دیا' ان میں 47 کو خان بہادر اور سردار بہادر کے خطابات دیئے گئے۔ ان خطابات کے علاوہ انہیں خلعت' جاگیریں اور پنشن دی گئیں۔ ان میں سے کچھ کو اودھ میں باغیوں کی ضبط شدہ جاگیریں دی گئیں۔ مثلاً علی رضا خان قزلباش کو اودھ میں 147 گاؤں دیئے گئے۔ ان 14 سرداروں کو کہ جن کی جاگیریں 49-1848ء میں ضبط ہوئیں تھیں' ان کی جاگیریں بحال کر دی گئیں۔ اس وفاداری کی وجہ سے پنجاب کے لوگوں کو "مارشل ریس" بنا کر انہیں فوج میں زیادہ سے زیادہ حصہ دیا گیا۔ مثلاً 1914ء تک یہ فوج میں 43.8 فیصد تھے۔ 1857ء کے ہنگامہ کے بعد سے ہندوستان میں برطانوی حکومت کی پالیسی یہ رہی کہ رعیت کو کنٹرول کرنے کے لئے جاگیرداروں' زمینداروں' اور امراء کی حمایت حاصل کی جائے اس مقصد کے لئے انہوں نے جاگیرداروں کے طبقہ کو مضبوط بنایا۔ ان کی جاگیروں میں اضافہ کیا' جاگیروں

کے تحفظ کے لئے اقدامات اٹھائے' اور اس طرح ان کی وفاداری کو قائم رکھا۔ یوں 1857ء کی بغاوت سکھوں اور انگریزوں دونوں کے لئے فائدہ مند رہی۔

اس مطالعہ سے اندازہ ہوتا ہے کہ پنجاب میں انگریزوں کی کامیابی کی وجہ آپس کے اختلافات اور باہمی دشمنی تھی۔ خاص طور سے جب سکھ دربار فوج کے سامنے کمزور ہو گیا اور فوج نے اپنے اختیارات اور مراعات کو بڑھا لیا تو سکھ دربار کی خواہش یہ ہو گئی کہ فوج کی طاقت کو توڑا جائے اس مقصد کے لئے انہوں نے انگریزوں سے جنگ کرنا' اور جنگ میں انگریزوں کی فتح کو ضروری خیال کیا۔

انگریزوں نے چونکہ پنجاب کو سب سے آخر میں فتح کیا' اس لئے ان کا ہندوستان کے صوبوں کے بارے میں جو تجربات سے ان سے یہاں فائدہ اٹھایا' چنانچہ پنجاب میں "سرپرستی" کی یا "پدرانہ" پالیسی کو اختیار کرتے ہوئے رعایا میں اپنے اثر و رسوخ کو مضبوط کیا۔ ان کی اس پالیسی کی وجہ سے پنجاب ان کا سب سے زیادہ وفادار صوبہ بن گیا۔

# برطانوی مورخ اور سکھ تاریخ نویسی

ڈاکٹر مبارک علی

تاریخ نویسی دو قسم کی ہوتی ہے : ایک تو وہ کہ جو مورخ اپنے معاشرے' قوم' قبیلہ' یا ملک کے بارے میں لکھتا ہے۔ یہ تاریخ لکھتے ہوئے اس کے مشاہدات' تجربات' اور ذاتی پسند و ناپسند و تعصبات اس کی تحریر میں شامل ہو جاتے ہیں۔ اگر یہ تاریخ وہ کسی سرپرست کی نگرانی میں لکھتے ہیں' یا اس سے معاوضہ لے کر لکھتے ہیں تو اس صورت میں اس کی تعریف و توصیف اور اس کی شخصیت کا دفاع کیا جاتا ہے۔ اس کے مقابلہ میں مورخین کا ایک دوسرا گروہ ہوتا ہے کہ جو کسی قوم یا ملک کی تاریخ کو باہر رہتے ہوئے دیکھتا اور لکھتا ہے' یہ ضروری نہیں ہوتا ہے کہ یہ پیشہ ور مورخ ہوں' کیونکہ ان میں تاجر' سیاح' مشنری' سیاستدان' ڈپلومیٹ' ادیب و شاعر' اور فوجی ہوتے ہیں۔ ان کے تاثرات ذاتی تجربات' افواہوں' سنی سنائی باتوں' اور مشاہدات پر مبنی ہوتے ہیں۔ اس سلسلہ میں جو مقاصد ان کے پیش نظر ہوتے ہیں' ان میں کسی قوم' جماعت' معاشرہ' یا ملک کے بارے میں جاننے کا تجسّس ہوتا ہے' یہ ان کے بارے میں بنیادی مواد جمع کرتے ہیں تاکہ اپنے لوگوں کو ان معلومات سے آگاہ کیا جائے دوسری قسم میں معلومات کا تعلق تجارت سے ہوتا ہے' تاکہ دو یا دو سے زیادہ ملکوں کے درمیانی تجارتی تعلقات کو قائم کرنے میں آسانی ہو۔ مشنری مورخ دوسری قوموں کے مذاہب اور عقائد کے بارے میں تحقیق کرتے ہیں' جب کہ سیاست سے تعلق رکھنے والے' ملک کی حکومت' سربراہ' فوج' انتظامیہ' اور اس کی آمدنی کے بارے میں معلومات اکٹھی کرتے ہیں۔

ہندوستان میں جب برطانوی حکومت قائم ہو گئی۔ تو انہوں نے اپنی ہمسایہ ریاستوں کے بارے میں معلومات اکٹھی کرنا شروع کیں۔ اس مقصد کے لئے انہوں نے ریاستوں میں سیاسی مشنز بھیجنا شروع کئے' مشن کے یہ افراد' ریاست میں دورے

کے بعد' اس علاقہ کے بارے میں اپنی رپورٹس حکومت کو دیا کرتے تھے۔ اس قسم کے مشنوں کی تفصیل جو سندھ میں بھیجے گئے' تاریخ میں موجود ہے' اب ان کی یہ خفیہ رپورٹس بھی منظرعام پر آ گئی ہیں' ان رپورٹس میں یہ اس علاقہ کے لوگوں کے بارے میں معلومات اکٹھی کرتے تھے' اس کے علاوہ آب و ہوا' پیداوار' جانور' راستے' نہریں' دریا' دفاعی مقامات' صنعت و حرفت' طرز حکومت اور لوگوں کے کردار وغیرہ پر تفصیل سے لکھا جاتا تھا' تاکہ ان علاقوں سے سیاسی تعلقات قائم کرتے ہوئے ان معلومات کو مد نظر رکھا جا سکے۔ اگر ان پر حملہ کیا جائے تو ان کی کمزوریوں کا پہلے سے علم ہو۔ یہ معلومات قبضہ کے بعد انتظامی معاملات میں بھی مددگار ثابت ہوتی تھیں۔

اس پس منظر میں اگر ہم اس برطانوی تاریخ نویسی اور مورخوں کی تحریروں کا مطالعہ کرتے ہیں کہ جو انہوں نے سکھوں کے بارے میں لکھی ہیں تو اس میں ہم ان مختلف رجحانات کو بخوبی دیکھ سکتے ہیں کہ جو وقت کے ساتھ ساتھ بدلے ہیں۔ مثلاً ابتدائی دور میں جن انگریزوں یا یورپی لوگوں نے سکھوں کے بارے میں لکھا وہ مورخ یا تاریخ دان نہیں تھے' بلکہ سیاح' برطانوی عہدیدار اور فوجی تھے۔ چونکہ ابتدائی دور میں سکھوں سے ان کے تنازعات نہیں تھے' اس لئے ان کے اور ان کے مذہب کے بارے میں جاننے کا شوق تھا تاکہ اپنی حکومت اور اپنے عوام کو دلچسپ تحریریں فراہم کریں' لیکن دوسرے مرحلہ میں جب رنجیت سنگھ کی حکومت قائم ہو گئی اور وہ ان کا ہمسایہ ہو گیا تو اب ان کی دلچسپی کا دائرہ سیاسی ہو گیا۔ ان کی تحقیق کا مرکز اب یہ تھا کہ سکھوں کا اتحاد کیوں کر ہوا' مسل کیا ہے؟ خالصہ کیا ہے؟ ان میں اس قدر مذہبی جذبہ' جوش اور توانائی کیوں ہے؟ تیسرے مرحلے میں رنجیت سنگھ کی وفات کے بعد جب پنجاب میں سیاسی انتشار ہوا' تو ان کی تاریخ نویسی میں اب اس پر زور دیا جانے لگا کہ کیا یہ انگریزوں کے مفاد میں ہے کہ پنجاب پر قبضہ کر کے وہاں امن و امان قائم کیا جائے' اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ تاریخ کس طرح سے سیاست کے ماتحت رہتی ہے اور حکمراں طبقوں کے مفادات کو پورا کرتی ہے۔

اس موضوع پر جی۔ کھرانہ کی کتاب "برطانوی تاریخ نویسی پنجاب میں سکھ اقتدار پر" British Historiography on the Sikh Power in the Punjab (1985) قابل ذکر ہے۔ کھرانہ کے نقطہ نظر کے مطابق تاریخ میں بحیثیت قوم کے سکھ 1708 میں

گرو گوبند سکھ کی وفات کے بعد' ان کی تعلیمات کے زیر اثر ایک طاقت و قوت بن کر ابھرے۔ بندا سنگھ کی بغاوت نے انہیں اٹھارویں صدی میں ممتاز کر دیا' 1739 میں نادر شاہ کے حملے اور بعد میں 1752 میں احمد شاہ ابدالی کے حملوں نے پنجاب میں جو سیاسی عدم استحکام پیدا کیا' اس دور میں سکھوں کا عروج ہوا۔ لہٰذا اٹھارویں صدی میں جن یورپی لوگوں نے ان کے بارے میں لکھا ان میں اے۔ ایل۔ پولیر (A. L. Polier)' جارج فورسٹر (George Forster) اور جیمس براؤن (James Brown) قابل ذکر ہیں۔ انہوں نے جن سوالات کا جواب ڈھونڈنے کی کوشش کی ہے' وہ یہ ہیں کہ: سکھ کون ہیں؟ ان کا مذہب کیا ہے؟ ان کا عروج کیوں ہوا ہے؟ ان کی طاقت میں مذہب کا کیا حصہ ہے؟ سکھ مذہب میں شامل ہونے والی کون سی ذاتیں ہیں؟ کیا یہ جاٹ اور گوجر کسانوں کی تحریک ہے؟ وغیرہ وغیرہ۔ ان سوالوں کے جواب میں ان کی تحریروں سے سکھوں کے بارے میں جو معلومات ملتی ہیں وہ یہ ہیں کہ ان کے سماجی نظام میں مساوات ہے۔ ان کی حکومت "خالصہ جی" کہلاتی ہے۔ ان کے لباس اور غذا میں سادگی ہے۔ ان کے سرداروں کی سرپرستی میں زراعت اور کپڑے کی صنعت میں ترقی ہوئی ہے۔ ان کے فوجی صحت مند' اور بہادر ہیں مگر ان میں تنظیم نہیں ہے۔ نشہ کا رواج بہت ہے۔ لوٹ مار اور قتل و غارتگری کے عادی ہیں۔ اس لئے یہ ہندوستان کے لئے لعنت ہیں۔ لیکن خطرہ ہے کہ یہ مستقبل میں طاقت بن کر ابھریں گے۔

1803 میں جب انگریزوں کا دہلی پر قبضہ ہوا' اور مرہٹوں کو شکست ہوئی' تو اب یہ سکھوؤں کے ہمسایہ بن گئے۔ جان مالکم جو جنرل لیک کے ساتھ ملکر تعاقب میں پنجاب آیا تھا' اس نے اب سکھوں کے بارے میں تاریخ لکھی جو (Sketches of the Sikhs) کے عنوان سے چھپی۔ اس کا مرکزی خیال یہ ہے کہ چونکہ مغل حکومت نے سکھوں کے ساتھ زیادتی کی' ان کے گروؤں کو قتل کرایا' اس لئے ردعمل کے طور پر ان میں تشدد اور سختی آئی۔ گرو گوبند سنگھ نے اپنے باپ کے قتل کا بدلہ لینے کے لئے سکھوں کو منظم کیا اور اس میں ہر ذات کے لوگوں کو شامل کر لیا۔ اس کے بعد سے سکھوں نے پرامن رویہ کو ختم کر کے جنگ اور تشدد کو اختیار کر لیا۔ سکھوں نے خود کو مختلف مسلوں میں تقسیم کر لیا۔ ان میں آپس میں خانہ جنگی جاری تھی کہ نادر شاہ اور احمد شاہ ابدالی کے حملوں نے ان میں اتحاد پیدا کر دیا۔ سکھوں میں "خالصہ جی" ایک

مذہبی ادارہ ہے' تمام سیکولر ادارے اس کے ماتحت ہیں "گرو ماتا" نیشنل کونسل کے مانند ہے اور سکھ برادری کی سب سے بڑی اتھارٹی ہے۔ ان اداروں کی وجہ سے سکھوں میں ہر فرد کا یہ مذہبی فریضہ بن جاتا ہے کہ وہ اپنی قوم کے لئے جان دیدے۔ ان کی مقدس کتاب "گرنتھ صاحب" قوانین کی کتاب نہیں ہے۔ اس لئے ان کے ہاں کوئی قوانین نہیں ہیں۔

دوسرا اہم مورخ ایچ۔ ٹی۔ پرنسپ (H. T. Princip) ہے' اس نے سکھوں پر اس وقت لکھا کہ جب ستلج کے پار سکھ سردار برطانوی حفاظت میں آ گئے تھے اور بقیہ پنجاب پر رنجیت سنگھ کی حکومت تھی۔ اس کی کتاب کا عنوان ہے : (Origin of the Sikh Power in the Punjab) یہ 1834 میں شائع ہوئی۔ اس نے ابتدائی تاریخ مالکم کے ماخذ سے لکھی' مگر جہاں رنجیت سنگھ کی حکومت کا ذکر ہے وہاں اس کے ذاتی تاثرات اور مشاہدات آ جاتے ہیں' وہ رنجیت سنگھ کی حکومت کو غصب شدہ اور لوٹ مار پر مبنی سمجھتا ہے کہ جس کی فوج غیر منظم اور قابو سے باہر ہے۔ اس کی حکومت میں وہ کسی قسم کا سسٹم نہیں دیکھتا ہے۔ رنجیت سنگھ کو بحیثیت ایک فرد کے وہ لالچی' خودغرض' اور بے حس سمجھتا ہے کہ جس میں کسی دوسرے شخص کی تکلیف کا کوئی احساس نہیں تھا۔ لیکن وہ اس کی دو خوبیوں کا ذکر کرتا ہے : ایک تو یہ کہ اس نے کبھی کسی کو سزائے موت نہیں دی : اور دوسرے اس نے افغانوں کو اپنے کنٹرول میں رکھا۔

دوسرا شخص ڈبلیو۔ جی۔ اوسبرن (W. G. Osborn) ہے کہ جو 38-1837 میں لارڈ آکلینڈ کے ساتھ رنجیت سنگھ کے دربار میں آیا تھا۔ اس کی کتاب "The Court and Camp of Runjeet Singh" ہے' جس میں اس نے رنجیت سنگھ کے دربار اور اس کی فوج کے بارے میں تفصیل دی ہے۔ سکھ فوج کے بارے میں اس کی رائے بڑی مثبت ہے۔ وہ ان فوجیوں کو دنیا کے بہترین فوجیوں میں شمار کرتا ہے جو کہ بہت کم خرچ پر بڑی آسانی سے ایک جگہ سے دوسری جگہ جاتے تھے۔ زراعت کے بارے میں اس کا مشاہدہ ہے کہ بہت کم زمین زیر کاشت ہے' لیکن جہاں جہاں کاشت ہوتی ہے وہ مختلف قسم کی فصلیں خوب ہوتی ہیں۔ زمین زرخیز ہے اور پیداوار خوب ہوتی ہے۔ اس کا خیال ہے کہ اگر پنجاب میں اچھی اور لبرل حکومت ہو تو

وہ زمین کے ذرائع کو استعمال کر کے بہت زیادہ آمدنی حاصل کر سکتی ہے۔

آسبرن رنجیت سنگھ کے درباریوں کے لباس اور ان زیورات کی تفصیل دیتا ہے کہ جو وہ استعمال کرتے تھے۔ وہ طوائفوں کے لباس کی بھی تعریف کرتا ہے۔ ان میں سے اکثر تو امراء اور مہاراجہ کی منظور نظر بن کر خوب دولت اکٹھی کرتی ہیں' مگر اکثر جلد ہی اپنی خوبصورتی کے ختم ہوتے ہی بیکار سمجھ کر گمنام ہو جاتی ہیں۔

آسبرن کے جرنل کی خاص بات یہ ہے کہ اس میں اس بات کے اشارے موجود ہیں کہ برطانیہ کو پنجاب پر قبضہ کر لینا چاہئے' کیونکہ اس قبضہ سے روس حملہ کو روکا جا سکے گا۔ اگرچہ پنجاب کے قیام اور رنجیت سنگھ کے سلوک نے اس کے خیالات میں تبدیلی کر دی تھی اور وہ اس کا مداح بن گیا تھا۔

ہنری اسٹائن باخ (H. Steinbach) ایک یورپی افسر تھا کہ جو رنجیت سنگھ کی ملازمت 1836 میں آیا' اور "دی پنجاب" کے عنوان سے اس کی کتاب 1845 میں شائع ہوئی۔ وہ اگر یورپی تھا مگر اس کی پوری وفاداری انگریزوں کے ساتھ تھی۔ اس نے اپنی کتاب میں کھل کر انگریزوں کو ترغیب دی کہ وہ پنجاب پر قبضہ کر لیں۔ اس مقصد کے لئے اس نے پنجاب میں رنجیت سنگھ کو بدعنوان' شہوت پرست اور توہمات کا ماننے والا بتایا ہے۔ پنجاب پر قبضہ کی دلیل یہ دیتا ہے کہ وہاں سیاسی ابتری ہے' اس لئے برطانیہ کا فرض ہے کہ اس پر قبضہ کر کے امن و امان کو بحال کرے۔ وہ اس مقصد کے لئے یہ ترغیب بھی دیتا ہے کہ پنجاب کی زمین زرخیز اور معاشی طور پر فائدہ مند ہے۔ پنجابی دست کار محنتی اور کار آمد ہے۔ رنجیت سنگھ کی جمع شدہ دولت کو قبضہ کے بعد حاصل کیا جا سکتا ہے۔ اس کی وفات نے فوج کو کمزور کر دیا ہے' اس لئے اب اسے آسانی سے شکست دی جا سکتی ہے۔ اگر برطانیہ قبضہ کر لیتا ہے تو پنجاب کا کسان جو مظلوم' غریب' اور استحصال شدہ ہے' وہ اس سے خوش ہو گا۔

وہ اس بات کا بھی اشارہ کرتا ہے کہ ایک مرتبہ سکھ فوج شکست کھا گئی' اور پنجاب پر انگریزوں کا قبضہ ہو گیا تو اس کے نتیجہ میں اسے سکھ فوجی مل جائیں گے جن کو تربیت دے کر ایک عمدہ اور بہترین فوج تیار کی جا سکتی ہے۔

ٹی۔ ایچ۔ تھوربرن (T. H. Thorborn) نے اپنی کتاب "ہسٹری آف دی پنجاب" پہلی اینگلو سکھ جنگ کے بعد شائع کی' اس جنگ نے انگریزوں کو سکھ فوجیوں کی

بہادری نے بڑا متاثر کیا' اس وجہ سے وہ ان کی تعریف پر مجبور ہوا۔

اس جنگ کے بعد ہی ڈبلیو۔ ایل۔ ایم۔ گریگوری (W. L. M. Gregory) نے "ہسٹری آف دی سکھ" شائع کی' اس نے اس جنگ میں اس بات کی طرف اشارہ کیا کہ جنگ کے دوران کچھ سکھ سرداروں نے غداری کی جس کی وجہ سے انہیں شکست ہوئی۔ یہ سکھوں کی بہادری اور جذبہ سے بہت متاثر ہوا اور پہلی مرتبہ اس نے ان کو "مارشل ریس" کہا۔ اس جنگ کا اثر سکھوں کی لکھی جانے والی دوسری کتابوں پر ہوا۔ اب تک سکھوں کو شیخی خورہ اور بزدل کہا جاتا تھا' لیکن جنگ نے ان کے خیالات کو بدل دیا۔

سکھوں کے بارے میں جو علمی لحاظ سے سب سے اچھی تاریخ ہے وہ جے۔ ڈی۔ کننگھم (J. D. Cunningham) کی "ہسٹری آف دی سکھ" ہے۔ اس کی دو وجوہات تھیں اول' سکھوں کے بارے میں کافی مواد مہیا ہو چکا تھا۔ اس لئے ان کی تاریخ پر اس مواد کی روشنی میں صحیح نقطہ نظر سے لکھا جا سکتا تھا۔ دوسرے کننگھم اگرچہ برطانوی عہدیدار تھا مگر یہ تاریخ کے بدلتے نظریات سے واقف تھا' اور خصوصیت سے جرمن مورخ رانکے کے ماڈل کا حامی تھا۔ لہٰذا اس نے اپنی کتاب بطور پیشہ ور مورخ کے لکھی' اس لئے اس میں برطانوی تعصبات نہیں ہے اور سکھوں کی تاریخ کا ہمدردانہ تجزیہ ہے۔

مثلاً وہ سکھوں کے کردار کی تشکیل میں ان کے مذہب کو ایک اہم عنصر تو مانتا ہے' مگر اس کی دلیل یہ ہے کہ قومی کردار مذہب کے اثرات سے پہلے تشکیل ہونا شروع ہو جاتا ہے۔ وہ خود مذہبی طور پر پکا عیسائی تھا' مگر اس کا نقطہ نظر یہ تھا کہ ہندوستان کو عیسائی نہیں بنایا جا سکتا ہے' یہ ایک ناممکم عمل ہے' مگر یہ ہو سکتا ہے کہ اہل ہندوستان میں عیسائی خوبیاں اور اوصاف کو پیدا کر دیا جائے۔ چونکہ ہندو مت اور اسلام قدیم مذاہب ہیں' اس لئے یہ اپنے مذاہب میں کوئی تبدیلی نہیں لائیں گے۔ مگر سکھ مذہب نیا مذہب ہے اس لئے یہ ممکن ہے کہ یہ اوصاف اس میں پیدا کئے جائیں۔

وہ اس بات پر افسوس کرتا ہے کہ سکھوں کو شکست دے کر اور ان کی طاقت کو ختم کر کے انگریزوں نے اس مذہب کے پھیلاؤ کو روک دیا' ورنہ اس میں توحید' مساوات' اور انسانی آزادی کی جو خوبیاں ہیں' ان کے ذریعہ یہ برہمن ازم کے تسلط کو

توڑ کر ذات پات کو ختم کر دیتا' یہ عمل جو سکھ مذہب کرتا' وہ برطانوی حکومت کرنے سے قاصر ہے۔

وہ سکھوں کی ریاست کے بارے میں تبصرہ کرتے ہوئے کہتا ہے کہ یہ شخصی حکومت نہیں ہے' بلکہ "خالصہ" کی ہے۔ سکھوں میں "مسل" کی تشکیل دراصل ان کی آزادی کی علامت تھی۔ رنجیت سنگھ کی حکومت کی یہ خصوصیت تھی کہ اس نے سکھوں کو متحد کر دیا۔ ایک ایسی ریاست کی تشکیل کی کہ جو گرو گوبند سنگھ کی تعلیمات پر تھی اور جس کی گہرائی میں گرو نانک کے اثرات تھے۔ رنجیت سنگھ نے سکھ ریاست کی تعمیر میں سکھوں اور غیر سکھوں دونوں کو شریک کیا۔

کننگھم ان برطانوی اقدامات پر تنقید کرتا ہے کہ جو جنگ کے بعد وہاں انگریزی عہدیداروں نے اٹھائے۔ ان میں اہم بات یہ تھی کہ ان غداروں اور خوشامدیوں کو انعامات دیئے گئے کہ جنہوں نے اپنی قوم سے غداری کی تھی' جیسے گلاب سنگھ' لال سنگھ اور تیج سنگھ۔

اس کی کتاب کو برطانوی سرکل میں اس لئے مقبولیت نہیں ملی کہ اس نے برطانوی انتظامیہ کے نقطہ نظر پر تنقید کی تھی' اور سکھوں کے بارے میں مثبت رائے کا اظہار کیا تھا۔ اس جرم پر اسے ملازمت سے اس الزام پر برخواست کر دیا گیا کہ اس نے کتاب لکھتے وقت حکومت کی خفیہ دستاویزات کو بغیر اجازت کے استعمال کیا۔

برطانوی تاریخ نویسی کے ان رجحانات سے اندازہ ہوتا ہے کہ کس طرح سے ہندوستان میں انگریز تاریخ کو اپنے سیاسی مقاصد کے لئے استعمال کر رہے تھے۔ جب انہیں پنجاب پر قبضہ کرنا تھا تو انہوں نے یہ تاثر دیا کہ سکھ دربار سازشوں میں مصروف ہے' ملک میں انارکی ہے' عوام حکومت سے نالاں ہیں' لہٰذا ان حالات میں پنجاب پر قبضہ کرنا اخلاقی فرض ہے۔ چونکہ کننگھم نے اس نقطہ نظر کی مخالفت کی' اس لئے اسے ملازمت سے نکال کر اس کی آواز کو دبایا گیا۔

# تاریخ کے بنیادی مآخذ

## پہلا باب

# بادشاہ کی محلوقی

واضح ہو کہ سلطان فیروز شاہ حضرت شیخ الاسلام شیخ علاؤ الدین بنسبہ حضرت شیخ فرید الدین اجودھنی رحمتہ اللہ علیہ کا مرید تھا۔

بادشاہ نے اپنے تمام عہد حکومت میں اولیائے کرام کی متابعت کی' چنانچہ آخر زمانے میں حلق بھی کیا۔ بادشاہ ہر وقت اولیاء کی پیروی اور ان کی محبت کا دم بھرتا رہا اور چالیس ۔ ال کامل انہیں بزرگان دین کی پیروی میں حکومت کی۔

فیروز شاہ ہر سفر سے قبل تمام مشائخ و اولیاء کی خدمت میں حاضر ہوتا تھا۔

مختصر یہ کہ بادشاہ نے 776 ہجری میں بہرائچ کا سفر کیا اور شہر میں پہنچ کر بندگی سید سالار مسعود کے آستانہ پر حاضر ہو کر فاتحہ خوانی کی سعادت حاصل کی۔

بادشاہ نے بہرائچ میں چند روز قیام کیا اور اتفاق سے ایک شب حضرت سید سالار کی زیارت خواب میں نصیب ہوئی۔

سید سالار نے فیروز شاہ کو دیکھ کر اپنی داڑھی پر ہاتھ پھیرا یعنی اس امر کا اشارہ کیا کہ اب پیری کا زمانہ آگیا' بہتر ہے کہ اب آخرت کا سامان کیا جائے اور اپنی ہستی کو یاد رکھنا چاہئے۔

صبح کو بادشاہ نے حلق کیا اور فیروز شاہ کی محبت و اتباع میں اسی روز اکثر خانان و ملوک نے سر منڈایا۔

حقیقت یہ ہے کہ محبت و دل بستگی کے آئین بھی عجیب و غریب ہیں۔

واضح ہو کہ جس زمانے میں ہمارے سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم خدائے تعالیٰ کے اس ارشاد کے مطابق کہ محلقین رؤسھم حلق فرمایا تو تمام صحابہ کرام نے پیغمبر خدا صلی اللہ علیہ وسلم کی محبت و اتباع میں اپنے سر منڈا دیئے۔ اسی طرح فیروز شاہ کے

حلق کرنے میں تمام امراء نے بھی بادشاہ کی پیروی کی۔

سبحان اللہ چونکہ بادشاہ کے قلب میں علماء و اولیاء کی محبت جاگزیں تھی اللہ تعالیٰ نے اپنے فضل و کرم سے اس کی پیشانی پر انوار ولایت کو روشن و آشکار فرما دیا۔

بادشاہ کا چہرہ ہمیشہ انوار ولایت سے تاباں و درخشاں رہتا تھا اور حلق کرنے کے بعد تو فیروز شاہ از سرتاپا ایک بزرگ صاحب سجادہ نظر آتا تھا۔

ظاہر ہے کہ بادشاہ کو یہ تمام برکات علماء و مشائخ کی محبت و پیروی سے حاصل ہوئے۔

غرض کہ فیروز شاہ نے حلق فرمانے کے بعد تمام وہ امور جو غیر مشروع و مکروہ تھے اپنے ملک سے دور کئے یہاں تک کہ بادشاہ نے تمام نامشروع محاصل کو یک قلم بند کر دیا۔

بادشاہ نے ممالک محروسہ کے تمام عمال و حکام کے نام تاکیدی فرامین اس مضمون کے روانہ کئے کہ کسی قسم کا غیر مشروع محصول رعایا سے نہ وصول کیا جائے۔

دوسرا باب

# غیر مشروعات کا امتناع

نقل ہے کہ فیروز شاہ نے خدا کی عنایت و مہربانی سے ممالک محروسہ سے تمام غیر مشروع امور جو خلاف احکام شرع ملک میں رائج تھے دور کیے۔ فیروز شاہ نے ہر رسم و رواج کو جو خلاف شرع نظر آئے اس کو قطعاً" موقوف کر دیا۔ چند امور کی تفصیل حسب ذیل ہے۔

1- سلاطین کے خلوت خانہ میں مصور نقاشی کیا کرتے تھے تاکہ خلوت کے وقت بادشاہ کی نظر ان تصاویر پر پڑے۔

فیروز شاہ نے خوف خدا کے لحاظ سے حکم دیا کہ اس کے خلوت خانہ میں اس قسم کی نقاشی نہ کی جائے بلکہ بجائے تصاویر کے باغات و مناظر قدرت کے نقش و نگار بنائے جائیں۔

2- سلاطین قدیم کے محلات میں لوہے تانبے چاندی اور سونے کے بت اور دیگر مورتیں رکھی جاتی ہیں بادشاہ نے ان تماثیل کو خلاف شرع خیال فرما کر ان کو دور کیا۔

3- اسی طرح شاہان قدیم طلائی و نقرئی ظروف میں خورد و نوش کرتے تھے لیکن فیروز شاہ نے اس کو بھی خلاف شرع خیال کر کے ان ظروف سے کنارہ کشی کی اور پتھر اور مٹی کے برتن استعمال کرنے شروع کیے۔

اسی طرح مراتب کے علم و نشانات پر جانوروں کی تصویریں بنائی جاتی تھیں بادشاہ نے اس رسم کو بھی قطعاً" موقوف کر دیا۔

وجہ یہ ہے کہ علماء و مشائخ ہر وقت بادشاہ کے قریب رہتے تھے اسی لئے فیروز شاہ کو ہمیشہ مکروہ و حرام اشیاء و افعال کا علم ہوتا رہتا تھا بلکہ یہ مقدس گروہ ممالک محروسہ کے ہر محصول کو اور اس کے جواز و عدم جواز سے بادشاہ کو مطلع کرتا تھا اور فیروز شاہ ہر نامشروع محصول سے دست کش ہو جاتا اس طرح بے حد نقصان برداشت کرتا تھا۔

ایک مرتبہ علماء کے گروہ نے بادشاہ سے چند نامشروع امور کا ذکر کیا جو قدیم سلاطین کے زمانے میں مقرر و وضع کئے گئے تھے۔

ان امور میں ایک دانگانہ تھا جس کی حقیقت حسب ذیل ہے:

جو مال و اسباب کہ سرائے عدل میں زکوٰۃ کے لئے جمع ہوتا تھا وہ تمام مال عام اس سے کہ صاحب نصاب ہو یا نہ ہو زکوٰۃ کے بعد خزانہ میں لایا جاتا تھا' ان کا دوبارہ وزن ہوتا تھا۔ اور اس کے معاوضہ میں ہر تنگہ پر ایک دانگ وصول کر لیتے تھے۔

اس طریقہ پر بے شمار مال جمع ہو جاتا تھا لیکن دانگانہ کے خزانہ میں تاجروں کو آشنا و بیگانہ ہر فرد سے تکلیف پہنچتی تھی اس لئے کہ دانگ کے وصول کرنے میں کارکنان عملہ احتیاط کرتے اور اس طرح تاجروں پر تشدد ہوتا تھا۔

اکثر ایسا بھی ہوتا کہ عمال خزانہ رقم کی وصول یابی و نیز اسباب کی تفتیش میں کاہلی سے کام لیتے اور تاجروں کو بے حد پریشانی ہوتی اور وہ ایک مدت تک خزینہ دانگانہ میں ایک طرح پر مقید رہتے تھے۔

دوسرے یہ کہ شہر دہلی میں مستغل کی رسم بھی خلاف شرع تھی۔

مستغل سے مراد یہ ہے کہ زمینوں اور مکانات کا سرکاری محصول وصول کیا جاتا تھا۔

یہ رسم بھی سلاطین قدیم کے حکم کے مطابق تھی' اسی طرح جو ایک لاکھ پچاس ہزار تنگہ کی رقم جمع ہوتی تھی اس کو محصول زمین کے نام سے موسوم کیا جاتا تھا۔

تیسری نامشروع شے جزاری کی رقم تھی جن کا منشاء یہ تھا کہ اگر قصاب ایک گائے ذبح کرے تو بارہ جیتل محصول ادا کرے' چنانچہ اس مد سے بھی ایک معقول رقم خزانہ میں جمع ہو جاتی تھی۔

چوتھی رسم دوری کا حکم تھا جس کا مفہوم یہ ہے کہ اس زمانے میں کہ خاص و عام سوداگر غلہ و نمک و قند و شکر تری و دیگر اسباب وغیرہ جانوروں پر لاد کر شہر میں لاتے تھے اور دیوان کے ملازم ان جانوروں کو بہ جبر دہلی قدیم میں لے جاتے تھے۔

واضح ہو کہ دہلی قدیم میں سات سلاطین نے سات حصار تعمیر کرائے تھے جو اس وقت تک خستہ و شکستہ ہو گئے تھے۔

ان حصاروں کی اینٹیں گر کر ایک انبار لگ گیا تھا۔

دیوان کے ملازم تاجروں کے جانوروں کو ان انبار کے قریب لاتے اور اینٹیں ان پر لاد کر شہر فیروز آباد میں کہور کے لئے لے آتے تھے۔

ہر سوداگر جو اطراف سے دہلی میں آتا وہ کم از کم ایک مرتبہ ضرور اس مصیبت میں گرفتار ہوتا اس کے جانور دہلی قدیم سے اینٹیں فیروز آباد میں پہنچاتے تھے۔

اس ظلم و جبر کے شروع ہوتے ہی سوداگروں نے شہر میں آنا ترک کر دیا جس کی وجہ سے فیرزو آباد میں غلہ اور نمک بے حد گراں ہو گیا۔

بادشاہ کو حقیقت حال سے اطلاع دی گئی اور ہر واقعہ تفصیل کے ساتھ عرض کیا گیا بلکہ بادشاہ سے عرض کیا گیا کہ ایک سوداگر تین من روئی لے کر شہر میں آتا تھا۔

شاہی عہدہ دار اس شخص کو خزینہ دانگاہ میں لے گئے اور اس درجہ بے پروائی کی کہ نہ اس شخص سے تین دانگ محصول وصول کیا اور نہ اس کو رہا کیا۔

یہ غریب سوداگر اتنی مدت تک خربہ میں پڑا رہا کہ تین من روئی میں آگ لگ گئی اور سوداگر کا مال جل جانے کے بعد وہ غریب اس قید سے آزاد ہوا۔

رسم دوری کی وجہ سے بھی غریب سوداگروں پر ظلم ہوا اور انہوں نے شہر میں آنا قطعاً" ترک کر دیا جس کی وجہ سے بھی غلہ اور نمک وغیرہ اشیاء و اسباب گراں ہو گیا۔

اسی طرح رسم مسغل کے رائج کرنے میں اس درجہ سختی کی گئی کہ بیوہ مستورات اور فقراء و مساکین سے پوری رقم طلب کی گئی اور یہ غریب طبقے بھی عاجز و مجبور ہو گئے۔

مختصر یہ کہ شاہی اعوان و انصار نے بادشاہ کو تمام حقیقت حال سے مطلع کیا اور اپنی خیرخواہی و دور اندیشی و خلوص سے ہر شعبہ کی کیفیت بیان کی اور ہر طبقے کے راز سے بادشاہ کو آگاہ کیا۔

فیروز شاہ نے خدائی توفیق سے ان ہوا خواہوں کا بیان اول سے آخر تک سنا اور تمام ممالک محروسہ کے علماء و مشائخ کو طلب کیا۔

بادشاہ نے ان حضرات سے فرمایا کہ اگرچہ سلاطین ماضیہ نے محصول بلاد و سلطنت میں چند امور مصلحت ملک یا لاعلمی کی وجہ سے جائز و جاری کر دیئے تھے لیکن میری خواہش ہے کہ میرے دور حکومت میں احتیاط سے کام لیا جائے تاکہ رعایا کو اطمینان نصیب ہو۔

اگر ازروئے شرع ان محاصل کا وصول کرنا جائز ہو تو وصول کئے جائیں ورنہ قطعاً" ترک کئے جائیں۔

تمام علماء و مشائخ و قاضی بادشاہ کے حضور میں حاضر ہوئے اور ان سے فتویٰ طلب کیا گیا تمام علماء و مشائخ نے بالاتفاق فتویٰ دیا اور معتبر کتابوں سے مستند روایات کو پیش کیا کہ ان محاصل کا وصول کرنا شرعاً" ناجائز ہے۔

علماء و مشائخ کے فتوے کے بعد فیروز شاہ نے حکم دیا کہ اس قسم کے تمام محاصل بند کئے جائیں۔

مفتی لشکر شاہی قاضی نصراللہ شاہی دربار سے مقابل ہاتھی پر سوار ہوئے اور اس فرمان کو بادشاہ کی زبان میں بہ آواز بلند پڑھ کر سنایا جس کا مضمون یہ تھا:

"اگرچہ سلاطین قدیم نے جو نہایت دور اندیشی و عدل کے ساتھ ملک پر حکمراں رہے مصالح ملکی کی بناء پر اس قسم کے محاصل رعایا سے وصول کئے' لیکن چونکہ اور دے شرع ان محاصل کا وصول جائز نہیں ہے اس لئے میں اپنے عہد حکومت میں ان تمام محاصل کو یک قلم موقوف کرتا ہوں۔"

مورخ عفیف اس محفل میں حاضر تھا اور خاکسار نے اپنے کانوں سے یہ فرمان سنا ہے۔

اس شاہی فرمان کی سماعت کے لئے عوام و خواص ہر طبقے کے بے شمار افراد جمع ہوئے تھے۔ اور اس قدر مجمع تھا کہ حاضرین کا شمار نہیں ہو سکتا تھا۔

قاضی نصراللہ نے فرمان کو پڑھا اور جب الفاظ دانگانہ پر پہنچا تو عبارت کو مکرر پڑھا۔

واضح ہو کہ دانگانہ کو دھنگانہ بھی کہتے ہیں۔

فیروز شاہ کی روش جہاں داری کی کیا تعریف کی جائے جس نے ان تمام رقوم کو یک قلم موقوف فرما دیا۔

معتبر اشخاص نے مورخ عفیف سے بیان کیا کہ بادشاہ نے ان محاصل کو بند فرما کر مبلغ تیس لاکھ تنگہ کا نقصان برداشت فرمایا۔

ان محاصل کی موقوفی 777 ہجری میں عمل میں آئی۔

## تیسرا باب

# ایک بت پرست کا شاہی دربار کے سامنے جلایا جانا

نقل ہے کہ فیروز شاہ کو اپنے عہد حکومت میں ممالک محروسہ کے تمام جزئی و کلی احوال سے آگاہی تھی۔

ایک راست گفتار مخبر نے بادشاہ کو اطلاع دی کہ دہلی قدیم میں ایک نانہجار بت پرست پیدا ہوا ہے جس نے اپنے خاص مکان میں مندر بنایا ہے اور ہر قوم اور ہر طبقے کے اشخاص پرستش کے لئے اس شخص کے مکان میں جاتے ہیں۔

اس زنار دار نے ایک مہرہ چوبیں بنایا ہے اور اس کو مختلف اقسام کے نقش سے درست کر دیا ہے اور تمام ہندو معین روز اس کے قریب جمع ہو کر پرستش کرتے ہیں۔

چنانچہ کوئی عہدہ دار باخبر اس طرف توجہ نہیں کرتا۔

بادشاہ کو اس امر کی بھی اطلاع ہوئی کہ اس زنار دار نے ایک مسلمان عورت کو اپنے مذہب میں داخل کر لیا ہے۔

غرض کہ اس قسم کی عجیب و غریب حکایات بادشاہ کے کانوں تک پہنچیں اور فیروز شاہ نے حکم دیا کہ اس زنار دار کو مع اس ساختہ مہرہ کے فیروز آباد میں حاضر کریں۔

شاہی حکم کی تعمیل کی گئی اور فیروز شاہ نے تمام علماء و مشائخ کو اپنے حضور میں طلب کیا اور ان سے تمام واقعہ بیان کر کے فتویٰ دریافت کیا۔

علماء و مشائخ و مفتیان شرع نے تمام کیفیت معلوم کرنے کے بعد مسئلہ شرعی بیان فرمایا اور عرض کیا کہ شرع شریف کا حکم یہ ہے کہ پیشتر اس زنار دار کو سلام لانے کی ہدایت کی جائے اگر قبول نہ کرے تو اس کو زندہ جلا دیا جائے۔

مختصر یہ کہ زنار دار کو ہرچند اسلام میں داخل کرنے کی کوشش کی گئی لیکن اس نے ایک نہ سنی اور مسلمان ہونے سے قطعاً انکار کیا۔

زنار دار شاہی دربار کے سامنے لایا گیا اور لکڑیوں کا انبار لگایا گیا۔

زنار دار کے ہاتھ پاؤں باندھے گئے اور اس کو لکڑیوں کے انبار میں ڈال دیا گیا اور اس کا مہرہ چوبی بھی انبار کے اوپر رکھ دیا گیا اور انبار کے نیچے آگ لگا دی گئی۔

اس روز مورخ عفیف دربار میں حاضر تھا اور یہ منظر اپنی آنکھوں سے دیکھ رہا تھا۔

نماز ظہر کے وقت زنار دار کے مہرہ میں دو جانب سے آگ لگا دی گئی۔

آگ ایک طرف سر کے جانب اور دوسری طرف پاؤں کے جانب روشن کی گئی۔

چونکہ لکڑی خشک تھی اس لئے پیشتر پاؤں کی جانب سے آگ روشن ہوئی۔

زنار دار نے اضطراب کی حالت میں سینہ سے آہ کھینچی اور اس درمیان میں سر کے جانب سے بھی آگ بے حد روشن ہوئی اور یہ شخص جل کر خاک سیاہ ہو گیا۔

بادشاہ کی حق پرستی کی کیا تعریف کی جائے جس نے ایک ذرہ بھی شرع سے تجاوز نہیں کیا۔

چوتھا باب

# غیر مسلم افراد سے جزیہ وصول کرنا

نقل ہے کہ فیروز شاہ نے اپنے تمام دور حکومت میں احکام شرع کا ہمیشہ پاس و لحاظ رکھا۔

بادشاہ نے قوانین شریعت کو مد نظر رکھ کر غیر مسلم افراد سے جزیہ وصول کیا۔

فیروز شاہ سے پیشتر کسی بادشاہ کے عہد میں غیر مسلم رعایا پر جزیہ نہیں عاید کیا گیا تھا' اور ان فرماں روایان قدیم نے اس محصول کو معاف کر دیا تھا۔

فیروز شاہ نے تمام علماء و مشائخ کو جمع کیا اور ان سے فرمایا کہ یہ عام غلطی ہمیشہ سے چلی آ رہی ہے کہ غیر مسلم افراد سے جزیہ نہیں وصول کیا جاتا۔

سلاطین گزشتہ نے اس امر پر زیادہ توجہ نہیں کی جس کی خاص وجہ یہی خیال کی جا سکتی ہے کہ بہی خواہان ملک پر غفلت طاری رہی اور انہوں نے سلاطین کو اس سے آگاہ نہیں کیا۔

چونکہ زنار دار گروہ حجرہ کفر کی کلید ہے اور تمام غیر مسلم رعایا ان کی معتقد ہے اس لئے ان کو معاف نہ کرنا چاہئے اور ان سے ضرور جزیہ وصول کرنا چاہئے۔

تمام علمائے شریعت و مشائخ طریقت نے فتویٰ دیا کہ ہندوؤں اور پجاریوں سے نہایت شدت کے ساتھ جزیہ وصول کرنا چاہئے۔

تمام زنار دار جمع ہو کر کوشک شکار میں حاضر ہوئے' بادشاہ کوشک مذکور میں تعمیر عمارت میں مصروف تھا۔

اس مجمع نے فیروز شاہ سے عرض کیا کہ ہمارے اسلاف نے کسی وقت اور کسی بادشاہ کے عہد میں جزیہ نہیں دیا ہے ہم کس طرح یہ محصول ادا کر کے اپنا منہ سیاہ کریں اور رقم کہاں سے بہم پہنچائیں ہم بادشاہ کے حضور میں اس لئے حاضر ہوئے ہیں

کہ اس محل کے نیچے لکڑی کا انبار لگائیں اور بجائے جزیہ دینے کے اپنے کو زندہ جلا دیں۔

زنار دار گروہ کی تقریر بادشاہ کے کانوں تک پہنچی اور اس نے فرمایا کہ ان سے کہہ دو کہ اپنے کو اسی وقت جلا دیں اور ہلاک ہو جائیں لیکن ان کا جزیہ کسی طرح معاف نہیں ہو سکتا اس خیال محال کو اپنے دل سے دور کر دیں۔

اس گروہ نے کوشک کے قریب چند روز فاقہ میں بسر کئے اور اس طرح اپنے کو معرض ہلاکت میں ڈالا لیکن جب ان کو یقین ہو گیا کہ بادشاہ اپنے ارادہ میں بے حد پختہ ہے تو شہر کے تمام ہندو جمع ہوئے اور انہوں نے بالاتفاق زنار دار گروہ سے کہا کہ جزیہ کی وجہ سے تمہارا اس طرح ہلاک ہونا مصلحت کے خلاف ہے۔

غرض کہ تمام ہندوؤں نے پنڈتوں اور پجاریوں کا جزیہ اپنے ذمے لے لیا۔

دہلی میں جزیہ کی تین رقمیں ہیں اول چالیس دوم بیس اور سوم دس تنگے۔

تمام زنار دار افراد نے بادشاہ سے اپنے عجز کا اظہار کیا کہ تمام رقم جزیہ میں ہر فرد کے لئے کچھ کم کر دی جائے۔

فیروز شاہ نے ہر دس اشخاص پر پچاس تنگے جزیہ مقرر کر دیا۔

بادشاہ نے یہ حکم دے کر رقم کی وصول یابی کے لئے عہدہ دار بھی مقرر فرما دیئے۔

## پانچواں باب

# عجیب الخلقت عورتیں

نقل ہے کہ فیروز شاہ کے عہد میں خدا کی قدرت سے بعض نادر اشخاص پیدا ہوئے جن میں بعض کا قد دراز بعض کا کوتاہ اور بعض عورتیں باریش اور بعض عجیب حیوانات داخل ہیں' چنانچہ ہر فرد کا حال علیحدہ بیان کیا جاتا ہے۔

### کوتاہ قد انسان کا افسانہ

جب فیروز شاہ ٹھٹھہ کی مہم سے واپس آیا تو ایک کوتاہ قد انسان بادشاہ کے حضور میں پیش کیا گیا اس شخص کا قد ایک گز کے قریب تھا اور ہاتھ پیر بھی اسی مناسبت سے چھوٹے تھے۔

اس شخص کا سر بھی اسی تناسب سے چھوٹا تھا۔ یہ شخص بادشاہ کے حکم کے مطابق چند روز دہلی و فیروز آباد میں رکھا گیا۔

خلائق شہر ہر چہار جانب سے اس شخص کو دیکھنے آتے اور تعجب کرتے تھے۔

مورخ عفیف نے بھی اس شخص کو دیکھا ہے۔

عجب راز و اسرار الٰہی ہیں جن میں دم مارنے کی بھی گنجائش نہیں ہے۔

### دو مرد بزرگ و دراز قد کا قصہ

فیروز شاہ کے عہد حکومت میں جاپہار کے ملک سے دو شخص بیحد دراز قد بادشاہ کے حضور میں پیش ہوئے جن کا رنگ سیاہ تھا اور جو اس درجہ دراز قد تھے کہ زمانے کا دراز ترین شخص ان کی کمر تک پہنچتا تھا۔

مورخ عفیف نے بھی ان اشخاص کو دیکھا ہے' ان دونوں کو منسکہ کہتے تھے۔

بادشاہ کے حکم سے یہ اشخاص بھی چند روز شہر میں رکھے گئے تاکہ خلائق ان کو

دیکھ کر خدا کی قدرت کا تماشہ دیکھے۔

یہ اشخاص جب چلتے تھے تو یہ معلوم ہوتا تھا کہ دو منارے جنبش میں آ گئے ہیں۔

## دو باریش عورتوں کا قصہ

فیروز شاہ کے عہد میں دو باریش عورتیں بادشاہ کے ملاحظہ میں پیش کی گئیں۔

یہ عورتیں میانہ قد و غیر مسلم اور صاحب ریش و صاحب پستان تھیں۔

ان کا رنگ سیاہ تھا اور دونوں صاحب شوہر تھیں' ان عورتوں کی داڑھی گیروا رنگ کی تھی۔

مورخ عفیف نے بھی ان عورتوں کو دیکھا ہے جو درحقیقت عجائب مخلوقات میں تھیں۔

اب مورخ حیوانات عجیب کے حالات قلم بند کرتا ہے۔

فیروز شاہ کے عہد حکومت میں ایک تین پیر کی گوسپند لائی گئی جس کا رنگ ابلق تھا۔

اس جانور کے دو ہاتھ اور ایک پاؤں تھا اور دوسرے پاؤں کی جگہ مادہ گاؤ کی شکل کا ایک پستان تھا۔

یہ گوسپند تین پاؤں سے بخوبی چلتی اور دانہ و پانی بخوبی کھاتی اور پیتی تھی۔

یہ جانور بھی چند روز دربار شاہی بلکہ درمیان کوشک رکھا گیا تاکہ خلائق قدرت الٰہی کا تماشہ دیکھے۔

## افسانہ زاغ سیاہ و پاہائے سرخ

فیروز شاہ کے عہد میں ایک کوا لایا گیا جس کا تمام جسم تو سیاہ تھا لیکن اس کی چونچ اور اس کے پاؤں بالکل سرخ تھے۔

اس قسم کا ایک عجوبہ روزگار جانور خیال کیا جاتا ہے اس لئے کہ ہمارے زمانے کے تمام کوے قطعاً سیاہ ہوتے ہیں اور ان کی چونچ اور پاؤں بھی جسم کی طرح سیاہ ہیں۔

اس کوے کی چونچ اور اس کے پاؤں سرخ تھے جو چند روز دربار شاہی میں رکھا گیا۔

مورخ عفیف نے بھی اس نادر روزگار جانور کو دیکھا ہے۔

## طوطی سفید اور سرماہی دریا

فیروز شاہ کے عہد حکومت میں طوطی سفید پیش کیا گیا بادشاہ نے حکم دیا کہ اس جانور کوشک نزول میں رکھیں تاکہ خلائق اس کو دیکھ کر خدا کی قدرت کا تماشہ دیکھیں اور عبرت حاصل کریں۔

ایسی ایک دریائی مچھلی کا سر پیش کیا گیا جو اس قدر بڑا تھا کہ ایک پیل بزرگ کے سرو خرطوم کی برابر تھا۔

حقیقت یہ ہے کہ مار و ماہی کی بزرگی و اقسام کی بابت جس قدر قصائص بھی بیان کئے جائیں صحیح و واقعی ہیں۔

## پنج پا گاؤ کا قصہ

فیروز شاہ بادشاہ کے عہد دولت میں ایک گائے پیش کی گئی جس کے پانچ پاؤں تھے' مورخ عفیف نے اس جانور کو دیکھا ہے جس کے چار پاؤں تو دیگر حیوانات کی طرح تھے اور پانچواں پاؤں گردن سے بر آمد ہو کر شانہ تک آویزاں تھا اور یہ جانور اس پانچویں پاؤں سے کسی قسم کی حرکت نہ کر سکتا تھا۔

یہ جانور بھی عجائب روزگار میں تھا جو اس عہد میں پیدا ہوا۔

اس جانور کا پائے پنجم انسانی انگشت ششم کے مانند بیکار تھا۔

یہ جانور بھی چند روز دربار میں بندھا رہا۔

اس گائے کا قصہ جس کا سم اسپ کی طرح غیر چاک تھا۔ مورخ عفیف نے اس جانور کو بھی دیکھا ہے۔

اس جانور کے دو دست کے سم اسپ کے مانند تھے اور دو پاؤں کے سم گائے کے سموں کی طرح چاک تھے اور جانور کا رنگ سفید تھا۔

حقیقت یہ ہے کہ یہ جانور بھی قدرت الٰہی کا تماشہ و نمونہ تھا۔

# خان اعظم تاتار خاں

نقل ہے کہ خان اعظم خدا کی درگاہ میں بندہ مقبول اور بادشاہ کا دست گرفتہ صاحب سیف و قلم تھا۔

واضح ہو کہ یہ امیر بہ اعتبار نسل ترک تھا۔

معتبر روایت ہے کہ سلطان غیاث الدین تغلق کے عہد حکومت میں خراسان کے ایک صاحب جاہ و حشم فرماں روا نے ملتان و دیبال پور پر حملہ کر کے اس نواح کو تاخت و تاراج کیا۔

یہ بادشاہ اپنی ایک زوجہ پر جو بیحد صاحب حسن و جمال تھی اس درجہ شیدا تھا کہ اس کو ایک دم اپنے سے جدا نہیں کرتا تھا۔

اس مہم میں بھی یہ زوجہ بادشاہ کے ہمراہ و حاملہ تھی۔

ملتان دیبال پور میں قدم رکھتے ہی اس بیگم کے بطن سے بچہ پیدا ہوا۔

اتفاق سے اس شب سلطان تغلق نے خراسانی لشکر پر شب خون مارا اور قتل عام شروع کر دیا خراسانی لشکر نے شکست کھائی اور ہر شخص نے راہ فرار اختیار کی اور پریشانی کے عالم میں اس بچے کو گھوارہ میں چھوڑ دیا۔

سلطان تغلق کا لشکر مال غنیمت کو ہر جانب تلاش کر رہا تھا کہ ان کی نظر اس گھوارہ پر پڑی گھوارہ مع بچے کے بادشاہ کے روبرو لایا گیا۔

سلطان تغلق نے اس نوزائیدہ بچے کو دیکھ کر بے حد پسند کیا۔

بادشاہ نے اس خوش نصیب بچے کی بجائے فرزند کے پرورش شروع کی۔

سلطان تغلق نے فرزند کو تاتار ملک کے نام سے موسوم کیا جو اس عہد میں خرد سال تھا' یہ بچہ جوان ہوا اور سلطان محمد تغلق کے عہد حکومت میں جوان ہو کر مشہور

زمانہ ہوا۔

یہ لڑکا دلاوری و زور آزمائی و شجاعت و بہادری میں یکتائے زمانہ ہوا اور محمد تغلق کے عہد حکومت میں لشکر کشی و فتوحات ملکی میں نادر روزگار خیال کیا جانے لگا۔

اس شخص نے اپنے زور بازو سے بہترین ممالک فتح کئے۔

معتبر روایت ہے کہ ایک وقت سلطان محمد' تاتار ملک سے آزردہ ہوا اور اس نے اس امیر کو برے الفاظ سے یاد کیا اور تاتار ملک کو اپنے سے جدا کر کے دور روانہ کر دیا۔

تاتار ملک نے چند اشعار نظم کر کے بادشاہ کے حضور میں روانہ کئے۔

سلطان محمد نے یہ اشعار دیکھ کر بے حد تعریف کی اور تاتار ملک کو اپنے حضور میں طلب کر کے اس پر بے حد نوازش فرمائی۔

فیروز شاہی عہد میں اس امیر کو تاتار خاں کا خطاب عطا ہوا اور چتر قطیفہ کے عطا سے سرفراز فرمایا گیا۔

اس پر مستزاد نوازش یہ ہوئی کہ چتر کے اوپر بجائے ہمائے زرین کے زریں طاس رکھا گیا جو محض سلاطین کے لئے مخصوص ہے۔

فیروز شاہ صحن گلبن کے محل میں دربار کرتا اور بادشاہ کے دائیں جانب جو وزراء کے لئے مخصوص ہے تاتار خاں کو جگہ عطا ہوتی تھی اور بادشاہ کے بائیں جانب خان جہاں مقبول کی جا مقرر تھی۔

اگرچہ خان جہاں مقبول وزیر تھا لیکن بادشاہ کے دائیں جانب تاتار خاں ہی کو جگہ عنایت ہوتی تھی۔

تاتار خاں کی رحلت کے بعد یہ جگہ خان جہاں کو عطا ہوئی۔

فیروز شاہ کو تاتار خاں پر اعتماد کلی تھا اور بادشاہ امور ملکی میں ہمیشہ تاتار خاں سے مشورہ لیا کرتا تھا اور اس امیر کی رائے کے مطابق مہمات ملک کو فیصل کرتا اور ان کی بابت احکام جاری کرتا تھا۔

خان مذکور بادشاہ کا بہی خواہ اور خیر اندیش تھا اور اس کی فطرت بے حد عمدہ و سلیم واقع ہوئی تھی' اللہ تعالیٰ نے اس امیر کو بے شمار صفات سے آراستہ فرمایا تھا۔

تاتار خاں نے توفیق الٰہی سے ملک حجاز کا سفر کیا اور حرمین شریفین کی زیارت کے بعد ہندوستان واپس آیا۔

اس امیر کی صحبت میں ہمیشہ علماء و فضلاء کا مجمع رہتا اور تاتار خاں اس مقدس گروہ کی عزت کرتا تھا۔

تاتار خانی جو بہترین و مشہور زمانہ تفسیر ہے اسی امیر کی جمع کردہ ہے۔

معتبر رواۃ کا بیان ہے کہ تاتار خاں نے ارادہ کیا کہ ایک مفصل تفسیر ترتیب دے۔

اس امیر نے تمام تفاسیر کو جمع کیا اور علماء کے ایک گروہ کو جمع کر کے تمام ائمہ تفاسیر کے اختلافات کو نقل کر کے ہر آیت کے متعلق تمام اقوال اپنی تفسیر میں جمع کئے۔

تاتار خاں نے اس تفسیر کے جمع کرنے میں دل و جان سے کوشش کی اور ہر اختلاف کا حوالہ دے کر صاحب تفسیر کے نام کی تصریح کر دی۔

ہم کہہ سکتے ہیں کہ عالم کی تمام تفاسیر اس ایک کتاب میں جمع ہو گئی ہیں۔

یہ تفسیر مرتب ہوئی اور تاتار خاں نے کتاب کو تفسیر تاتار خانی کے نام سے موسوم کیا۔

اسی طرح خان اعظم نے ایک مجموعہ فتاویٰ بھی مرتب کیا جن کی ترتیب یہ ہے کہ پیشتر شہر دہلی کے تمام کتب فتاویٰ جمع کیں اور اس کے بعد خود ایک نسخہ ترتیب دیا جس میں ہر مسئلہ و ہر کلمہ میں مفتیان شرع کے اختلافات نقل کئے اور مفتی کے اختلاف کو صاحب فتویٰ کی طرف منسوب کر کے فتویٰ اور مفتی کی صراحت کر دی۔

یہ مجموعہ تقریباً تیس جلدوں میں مرتب ہوا۔

تاتار خاں علم شریعت میں مرتبہ عالی رکھتا تھا اور شریعت کی اتباع و تبحر سے طریقت اور طریقت سے علم بنفعت کی بارگاہ میں باریاب ہوا۔

اس امیر نے ان تینوں علوم کے نکات و معارف حاصل کرنے میں بے حد کوشش کی۔

تاتار خاں نے شوق طلب میں نہ دبان عشق پر قدم رکھا اور اللہ تعالیٰ نے اپنے فضل و کرم سے ابواب عشق اس کے قلب پر وا کر دیئے۔

مختصر یہ کہ خان اعظم خانان معظم عالم دین حاجی و نمازی تاتار خاں کو احکام شریعت کا بے حد لحاظ تھا۔

یہ امیر قوانین شریعت سے سرمو تجاوز نہ کرتا تھا اور سفر و حضر ہر حالت میں شریعت پر کاربند رہتا تھا۔ خان اعظم لشکر کشی کے لئے روانہ ہوتا تو کنیزان حرم کے ہمراہ لے جانے میں دیگر امراء کی تقلید نہ کرتا تھا۔

دیگر ملوک و خانان کا دستور تھا کہ اپنے کنیزوں کو اپنے ہزابر رکھتے تھے جو سفر میں ان کے ہم عنان چلتی تھیں، لیکن تاتار خاں نے اپنے حرم کو کبھی گھوڑے پر سوار نہیں کیا بلکہ ایک گاڑی تیار کرائی اور اسی میں کنیزوں کو سوار کیا۔

اس گاڑی کو ہندی میں بھرکریا بھرکیہ کہتے ہیں۔

تاتار خاں نے ستر کے خیال سے ان گاڑیوں کو تخت پوش کر دیا تھا اور ان کو حجرہ کے مانند بنا کر مقفل کر دیا تاکہ نامحرم کی نظر ان پر نہ پڑے۔

کس درجہ احتیاط تھی جس کی تعریف نہیں ہو سکتی۔

غرض کہ اس امیر کے تمام افعال پسندیدہ تھے اور اللہ تعالیٰ نے اس کو ہر طرح کی خوبی سے آراستہ فرمایا تھا۔

تاتار خاں نے جلوس فیروز شاہی کے چند سال بعد وفات پائی۔

## ساتواں باب

# خان جہاں

نقل ہے کہ خان جہاں کا نام مقبول عام تھا اور اس کو خدا نے ہر عمدہ صفت ع
فرمائی تھی۔

یہ امیر دراصل تلنگی تھا جو اپنے گروہ میں تمام افراد سے بہتر و اعلیٰ خیال کیا ج
تھا۔

جاہلیت کے زمانے میں راجہ تلنگانہ کا مقرب تھا اور اس کا نام کنوکے تھا۔

سلطان محمد تغلق نے رائے تلنگانہ کو دہلی کی جانب روانہ کیا اور راجہ نے راہ می
وفات پائی۔

خان جہاں محمد تغلق کے حضور میں حاضر ہو کر ایمان لایا اور بادشاہ نے اس مقبو
کے نام سے موسوم کیا اور اس پر بے حد نوازش فرمائی۔

سلطان محمد نے خان جہاں میں ہر طرح کے جوہر قابلیت دیکھے' اس کی فہم
فراست و سیاست و تدبر کا صحیح اندازہ کیا اور خان جہاں کو دہلی کا نائب وزیر مقرر کیا۔

خان جہاں پروانہ جات میں اپنی دستخط اس طرح پر کرتا وہ مقبول بندہ محمد تغلق۔

اگرچہ یہ وزیر نوشت و خواند سے قطعا" بے بہرہ تھا لیکن عقل و فراست می
یکتائے زمانہ تھا' اس کے ادراک و اس کی عقل و فہم کا جواب نہ تھا۔

اس امیر نے محض اپنی عقل و فراست سے دارالملک دہلی کی بارگاہ کو آراستہ کیا۔

سلطان محمد کے ابتدائی زمانے میں اس کو قوام الملک کا خطاب عطا ہوا۔ پہلے ملت
کا جاگیردار ہوا اور اس کے بعد نائب وزیر مقرر کیا گیا۔

مختصر یہ کہ خان جہاں نائب وزیر اپنے عہدہ کا اہل ثابت ہوا اور اس نے دیوا
وزارت کو ہر طرح آراستہ کیا۔

اہل معاملہ و جاگیردار' خواجہ جہاں سے اس درجہ نہ ڈرتے تھے جتنا کہ قوام الملک سے خوف کھاتے تھے۔

خواجہ جہاں جب کسی صاحب مقطع پر تہدید کرنا چاہتا تو اس کو قوام الملک کے سپرد کر دیتا تھا اور قوام الملک ایسے اشخاص پر بے حد سختی و تشدد کرتا۔

اسی طرح جب خواجہ جہاں' دیوان وزارت سے اٹھ جاتا تو قوام الملک دیوان داری کر کے اہل مقطع پر بے حد سختی کرتا تھا اور بے شمار مال خزانہ شاہی میں جمع کرتا تھا۔

خواجہ جہاں خود بھی معاملات سلطنت و دیوان وزارت کے اہم امور کو قوام الملک ہی کی مہارت و فراست سے انجام دیتا تھا۔

خان جہاں نے سلطان محمد تغلق ہی کے عہد میں عظمت و نام آوری پیدا کر لی تھی۔

جب سلطان محمد نے وفات پائی اور فیروز شاہی دور شروع ہوا اور خواجہ جہاں باوصف فہم و فراست کے فیروز شاہ سے منحرف ہو گیا۔

تو خواجہ جہاں نے جیسا کہ مورخ پہلے بیان کر چکا ہے سلطان محمد کے فرزند کو بادشاہ بنایا اور سلطان فیروز شاہ سے مقابلہ کرنے کے لئے لشکر روانہ کیا۔

خواجہ جہاں اور قوام الملک دہلی میں مقیم تھے لیکن خان جہاں کو جب معلوم ہوا کہ فیروز شاہ دہلی کے قریب آ گیا ہے تو یہ امیر بے حد دلیری و شجاعت کے ساتھ مردانہ وار روز روشن میں شہر سے باہر آیا اور فیروز شاہ سے مل گیا۔

خان جہاں کے مل جانے سے گویا دہلی فتح ہو گئی۔

مورخ عفیف اب ان امور کا ذکر کرتا ہے جو خان جہاں اور فیروز شاہ کے درمیان پیش آئے۔

## خان جہاں کا مسند وزارت پر بیٹھنا

روایت ہے کہ خان ورائے بافہم و فراست کی طرح مسند وزارت پر جلوس کرتا تھا اور جاگیرداروں اور اہل معاملات سے بے حد سختی و تاکید کے ساتھ حساب لیتا تھا اور

خزانہ شاہی کے لئے نہایت احتیاط سے مال وصول کرتا تھا۔

خزانہ کی کردی روزانہ اس کے ملاحظہ میں پیش ہوتی تھی اور اس موقع پر یہ وزیر نہایت تاکیدی احکام جاری کرتا تھا کہ جس قدر زاید ممکن ہو مال خزانہ شاہی میں داخل کرو۔

اگر کسی روز خزانہ شاہی میں کم داخل ہوتا تو وزیر تمام عمال کو برے الفاظ سے یاد کرتا بلکہ غم و غصہ کی حالت میں نہایت فکر مند و بے چین ہوتا تھا۔

خان جہاں اس روز کھانا بھی نہ کھاتا اور فرماتا کہ ملک و دولت کا قیام اور سلطنت کا انتظام مال و نقد سے ہوتا ہے' اگر خزانہ میں مال کم ہو گا یا کسی دوسری مد میں ضائع ہو جائے گا تو بنیاد سلطنت میں خرابی واقع ہو گی۔

اگر خدانخواستہ کسی سبب سے خزانہ شاہی قطعا" خالی ہو جائے گا تو اس سلطنت کا قیام دشوار بلکہ ناممکن ہو جائے گا۔

یہی وجہ تھی کہ وزیر مذکور شب و روز مال جمع کرنے میں مصروف رہتا تھا۔

## خان جہاں کی سواری

جب کبھی کہ فیروز شاہ کسی مہم یا شکار کے لئے سفر کرتا تو خان جہاں وزیر کو بطور نائب شہر میں متعین کرتا تھا۔

وزیر مذکور بادشاہ کی عدم موجودگی میں دوسرے یا تیسرے روز شہر اور گرد و نواح میں سوار ہو کر جاتا اور اس طرح رعایا کو اپنے جاہ و حشم سے مرعوب کرتا تھا۔

خان جہاں کی سواری کی یہ شان و شوکت ہوتی تھی کہ جاہ و حشم و بے شمار ہاتھی اور پیادے جو تمام و کمال خود خان جہاں کے ملازم تھے اس کے ہمراہ ہوتے تھے۔

ان کے علاوہ خان جہاں کے فرزند اور نواسے اور داماد اور غلام درباری و تازی و ترکی گھوڑوں پر سوار سفید کمر بند و بیش قیمت کلاہ سے آراستہ اس کے جلو میں ہوتے تھے۔

وزیر مذکور اس شان و شوکت سے بے حد جاہ و جلال کے ساتھ فیروز آباد سے دہلی تک سفر کرتا اور وزیر کی یہ شان و شوکت سے بے حد جاہ و جلال کے ساتھ فیروز آباد

سے دہلی تک سفر کرتا اور وزیر کی یہ شان دیکھ کر خلقت خدا مطمئن ہوتی اور شہر میں انتظام قائم رہتا۔

مورخ عفیف کے والدین نے مجھ سے بیان کیا ہے کہ فیروز شاہ اپنے ابتدائی عہد حکومت کے سات سالوں میں صرف تیرہ روز شہر میں مقیم رہا۔

بادشاہ دو یا تین سال کے بعد شہر میں آتا اور صرف چند روز فیروز آباد میں قیام کر کے دوسری طرف روانہ ہو جاتا تھا اور خان جہاں وزیر تمام مملکت و تمام خلائق سلطنت کو قابو میں رکھتا تھا۔

خان جہاں کے پاس بے شمار سپاہ و حشم تھے اور نیز یہ کہ اس کے فرزند و داماد اور نواسے بھی لاتعداد تھے۔

اس کے علاوہ اس امیر کے غلام بے حد قوی و تندرست تھے۔

خان جہاں بے حد ہوا خواہ اور خیر اندیش وزیر تھا یہی وجہ تھی کہ فیروز شاہ نے سات سال کامل مخالف و بدخواہ جماعت کو پامال کیا اور ہر سرکش و شورہ پشت شخص کو نیچا دکھایا۔

خان جہاں کی وفات کے بعد فیروز شاہ نے سواری کرنا ترک کر دیا بلکہ اگر سواری کرتا تو صرف جوار دہلی میں سیر کر کے واپس ہوتا۔

## خان جہاں کے پسر اور داماد

خان جہاں کے فرزند بے شمار تھے' اس امیر کو اپنے حرم کے لئے کنیزوں اور حرم کے جمع کرنے میں بے حد دلچسپی تھی بلکہ ایک روایت یہ ہے کہ اس کے حرم میں روم و چین کی دو ہزار کنیزیں جمع تھیں۔

ہر کنیز مرصع و مکلل لباس میں آراستہ ہو کر سامنے آتی تھی اور خان جہاں ان مشاغل ملکی کے باوجود اپنی حرم کے ساتھ عیش و نشاط میں مشغول رہتا تھا۔

خان جہاں کثیرالاولاد بھی تھا۔ جب بادشاہ کو اس کی خبر ہوئی تو اس نے یہ فرمایا کہ ہر فرزند جو خان جہاں کے حرم میں پیدا ہو اس کی پرورش کے لئے گیارہ ہزار تنکے مقرر کئے جائیں اور اسی طرح نوزائیدہ دختر کے لئے پندرہ ہزار کی رقم منظور فرمائی۔

بادشاہ نے اس امیر کے فرزند و داماد تمام افراد کو کمر سفید مرحمت فرمائی- یہی وجہ تھی کہ خان جہاں کے تمام فرزند و داماد اور نواسے باکلاہ و کمر رہتے تھے۔

اس امیر کی شوکت اور اس کے جاہ و حشم نے اس حد تک ترقی کی کہ فیروز شاہ نے بارہا یہ کہا کہ دہلی کا فرماں روا اور اصل اعظم ہمایوں خان جہاں ہے۔

## خان جہاں کا کارکنان سلطنت کو بادشاہ سے آزاد کرانا

کارکنان و عمال سلطنت سے اگر طمع کی وجہ سے کوئی خیانت ظہور میں آتی تو ان اشخاص کو بادشاہ کے حضور میں لے جاتے تھے۔

خان جہاں جو بیحد صاحب فہم و فراست تھا ملکی معاملات کے فیصل کرنے میں بیحد کوشش کرتا تھا اور اپنی عقل و دانش و نیز تدبیر و سیاست سے تخت شاہی کے سامنے کامیاب ہوتا اور بادشاہ کا غصہ ٹھنڈا کر دیتا تھا۔

معتبر اشخاص نے مورخ عفیف سے بیان کیا ہے کہ فیروز شاہ کے فراش خانہ میں ایک عدد موزہ جو بے حد مرصع و مکلل و جواہر نگار تھا کارکن عملہ کے سپرد کیا گیا۔

اس موزہ کی قیمت اسی ہزار تنگچے تھی جس کو کارکنان عملہ نے کسی ترکیب سے لکھنوتی کے مرسولہ میں قلم بند کرا کے اس کی قیمت خود باہم تقسیم کر لی۔

چند روز کے بعد بادشاہ نے اس موزہ کو طلب کیا' تمام عمال نے عرض کیا موزہ مذکور لکھنوتی روانہ کر دیا گیا ہے۔

فیروز شاہ نے اپنی عقل و فراست سے اس امر کا اندازہ کر لیا کہ عمال شعبہ نے موزہ تلف کر دیا ہے۔

بادشاہ نے ان کا عذر نہ سنا اور ارادہ کیا کہ تمام عمال کو شدید سزا دے۔

فیروز شاہ کے اس ارادہ سے خان جہاں کو اطلاع ہوئی اور وہ بادشاہ کے حضور میں حاضر ہوا جہاں عمال شعبہ کا مقدمہ درپیش تھا۔ اس نے ان مجرمین کی آستینیں زور سے پکڑیں اور ان کو کشاں کشاں دربار سے باہر لے آیا۔

جب یہ اشخاص بادشاہ کی نظر سے پوشیدہ ہو گئے تو خان جہاں نے ان افراد سے کہا کہ اے خون گرفتہ گروہ میں نے تمہاری جان بچا دی اب اس مسروقہ موزہ کی قیمت

مبلغ اسی ہزار تنگے خزانہ بادشاہی میں داخل کر دو۔

غرضیکہ دوسرے روز بادشاہ نے خان جہاں سے دریافت کیا کہ کارکنان عملے نے موزہ کیا کیا؟

خان جہاں نے جواب میں عرض کیا کہ موزہ کی قیمت مبلغ اسی ہزار تنگے خزانہ بادشاہی میں پہنچ گئے' اب موزہ کی کیا پرسش کہ لکھنوتی گیا یا یہیں پڑا ہے۔

سبحان اللہ خان جہاں کی فہم و فراست کی کیا تعریف کی جائے۔

## خان جہاں کا فیروز شاہ سے صاف جواب دینے کا واقعہ

نقل ہے کہ فیروز شاہ ٹھٹھہ کی مہم سے واپس آیا اور کوشک سابورہ کی تعمیر میں مصروف ہوا۔

بادشاہ بیشتر اوقات سابورہ میں مقیم اور قصر کی تعمیر میں منہمک رہتا اور خان جہاں فیروز آباد میں امور ملکی و مالی کو بجد کوشش سے انجام دیتا تھا۔

وزیر مذکور مسند وزارت پر بیٹھ کر ہر محکمہ کے عمال و کارکن سے حساب لیتا اور ہر قسم کی باز پرس کرتا تھا۔

خان جہاں کا قاعدہ تھا کہ شنبہ کے روز فیروز شاہ کی خدمت میں سابورہ حاضر ہوتا اور ملک کے تمام جزئی و کلی واقعات سے بادشاہ کو آگاہ کرتا تھا۔

فیروز شاہ نے یقین کر لیا کہ خان جہاں اس کا وفادار و مخلص ملازم ہے اور اسی بناء پر ارادہ کیا کہ اس کا مرتبہ وزارت سے بلند کرے۔

ایک روز بادشاہ نے اپنے دو معتبر امیر ملک شاہین اور ملک سید الحجاب کو فیروز آباد خان جہاں کے پاس روانہ کیا اور ان امیروں کو حکم دیا کہ بادشاہ کی زبان سے خان جہاں کو مژدہ سنائیں کہ بادشاہ کو وزیر کی نمک حلالی و اخلاص پر پورا اعتماد ہے۔

فیروز شاہ چونکہ خان جہاں پر مثل اپنی ذات کے اعتماد رکھتا ہے اس لئے بادشاہ کا ارادہ ہے کہ اس کا مرتبہ عہدہ وزارت سے بلند کرے' اور اسی بناء پر فیروز شاہ کا فرمان ہے کہ مسند خان جہاں کے مرتبے کے لائق نہیں ہے۔

خان جہاں دربار شاہی میں زردوزی نہالچے پر تخت کے متصل نشست اختیار کرے

اور مسند ظفر خاں کو عطا کرے' اس لئے کہ تخت کے متصل نہالچہ زردوزی مسند وزارت سے بلند و بالا ہے۔

غرض کہ یہ دونوں امیر خان جہاں کے پاس فیروز آباد آئے اور انہوں نے بادشاہ کا پیغام پہنچایا' خان جہاں نے تھوڑی دیر غور کیا اور اس کے بعد کہا کہ بادشاہ اسی حیلہ سے مسند وزارت مجھ سے لے کر مجھے اس عہدہ سے معزول کرنا چاہتا ہے اور ظفر خاں کو وزیر مملکت بنانے کا ارادہ رکھتا ہے۔

خان جہاں نے کہا کہ مسند بھی بادشاہ کا عطیہ ہے اور نہالچہ بھی قبلہ حاکم ہی کا عطیہ ہو گا لیکن گزارش یہ ہے کہ جس روز سرستی کی حدود میں بندہ نے بادشاہ کی قدم بوسی کا شرف حاصل کیا ہے اسی روز بادشاہ نے توقیع وزارت اپنے قلم سے تحریر فرما کر مجھ کو عطا فرمائی بلکہ اس تحریر کو کافی نہ خیال کر کے بہ قسم فرمایا کہ جب تک کہ میں اور میری اولاد حکمراں رہے گی مرتبہ وزات تجھ کو اور تیری اولاد ہی کو عطا ہو گا۔

خان جہاں نے توقیع وزارت ملک شاہین کو دیا اور اس سے کہا کہ تم میری جانب سے بادشاہ سے عرض کرو کہ حضرت شاہ نے جس طرح اسی نوشتہ کو اپنے دست مبارک سے تحریر فرمایا ہے اسے اپنے ہی ہاتھ سے چاک بھی فرما دیں اور مسند وزارت ظفر خاں کو عطا فرمائیں۔

غرض کہ ملک شاہین اور ملک سیدالحجاب بادشاہ کے حضور میں پہنچے اور انہوں نے فیروز شاہ سے خان جہاں کا قول نقل کیا۔

بادشاہ نے یہ تقریر سن کر فرمایا کہ معاذ اللہ میرا ہرگز یہ منشاء نہیں ہے کہ میں خان جہاں کو مسند وزارت سے معزول کروں' میرا تو یہ ارادہ تھا کہ خان جہاں کا مرتبہ بلند و بالا کروں' لیکن چونکہ اس کو خود یہ منظور نہیں ہے تو بہتر ہے وہ مسند ہی پر وزارت کے فرائض انجام دے۔

دوسرے روز خان جہاں تمام کوائف و امور کے عرض کرنے کے لئے سابورہ سے فیروز آباد حاضر ہوا اور بادشاہ نے وزیر سے فرمایا کہ خان جہاں میرا ارادہ یہ تھا کہ تمہارا مرتبہ بلند و بالا کروں لیکن تم نے اس کے برعکس خیال کیا۔

خان جہاں نے عرض کیا کہ بندہ اب زیادتی جاہ و مرتبہ کا خواہاں نہیں ہے اگر

فدوی بادشاہ کے حکم کے مطابق نہالچہ زردوزی پر تخت کے متصل دیوان کرے گا تو اگرچہ یہ امر درحقیقت تو میری سرفرازی کا باعث ہو گا لیکن خلقت خدا مجھ کو مسند پر متمکن نہ دیکھ کر کیا خیال کرے گی اور کیا کہے گی' تمام خلقت شہریہی خیال کرے گی کہ بادشاہ نے اپنے بندہ قدیم خان جہاں کو مسند وزارت سے معزول کر دیا ہے۔

بندہ چوکھنڈی میں دربار کے روبرو مسند وزارت پر بیٹھا ہے اور خلقت خدا مجھ کو دیکھنے آتی اور یہ کہتی ہے کہ خان جہاں بدستور اپنے عہدہ پر برقرار ہے اس لئے بندے کے لئے مسند ہی مناسب ہے نہالچہ زردوزی ظفرخاں یا کسی اور اہل امیر کو عطا ہو۔

بادشاہ خان جہاں کی یہ تقریر سن کر مسکرایا اور خاموش ہو رہا۔

## عین الملک کی معزولی

عین الملک کو عین ماہرو کہتے تھے۔

فیروز شاہ اپنے آغاز جلوس میں اشراف ممالک اور دیوان وزارت میں دربار کرتا اور بیٹھتا تاکہ کارہائے ملک کو بخوبی انجام دے۔

عین الملک بیحد دانشمند عالم و کامل و فاضل تھا جو فہم و فراست و عقل و علم و فضل و کمال میں یکتائے زمانہ تھا۔

اس امیر کے فضل و کمال و نیز عقل و دانش کی بابت معتبر حضرات نے مورخ عفیف سے یہ روایت کی ہے کہ سلطان محمد تغلق کے عہد میں عین الملک کے برادران حقیقی سے جرم سرزد ہوا۔

سلطان محمد تغلق نے برادران عین الملک کو مجرم خیال کر کے مصلحت ملکی کی بنا پر خود عین الملک پر بھی فی الجملہ عتاب کیا۔

اس واقعے کے چند روز بعد محمد شاہ نے دربار کیا اور ایک غالیچہ تخت کے متصل بچھوایا محمد تغلق نے اس روز تمام علماء و مشائخ و قضاۃ و معارف و بزرگان شہر و نیز تمام خاص و عام کو دربار میں طلب کیا۔

بادشاہ کے حکم کے مطابق تمام اعوان و انصار حاضر ہوئے اور تمام حاضرین آداب شاہی بجا لائے۔

بادشاہ نے حکم دیا کہ اس مجمع میں سے تمام ممتاز اشخاص کو حضور میں حاضر کرو۔
شاہی حکم کی تعمیل کی گئی اور تغلق نے ان کی طرف متوجہ ہو کر کہا کہ میں تم سب سے ایک سوال کرتا ہوں اس کا جواب دو۔
بادشاہ نے کہا کہ فرض کرو کہ ایک شخص کے پاس ایک بیش بہا موتی و جوہر گراں قدر ہے۔ اتفاق سے یہ گوہر بے بہا گم ہو گیا اور حسن اتفاق سے اس شخص نے ایک روز اس گراں بہا جوہر کو نجاست میں افتادہ دیکھا۔
اب سوال یہ ہے کہ یہ شخص اس موتی کو نجاست سے اٹھائے یا نہیں؟ اس موقعہ پر تمام حاضرین نے و نیز ارکان سلطنت نے عرض کیا کہ اس بیش بہا گوہر کو چھوڑ دینا مصلحت نہیں ہے۔
محمد تغلق نے یہ گفتگو کی اور اب اپنے مجمل سوال کی شرح کی اور عین الملک کی طرف اشارہ کر کے فرمایا کہ وہ گوہر خواجہ عین الملک کی ذات ہے جو اپنے نجاست صفت بھائیوں کے درمیان میں پڑا ہوا تھا اب میں نے اپنے گوہر مقصود کو پا لیا' اب اس کا چھوڑ دینا مصلحت نہیں ہے۔
بادشاہ نے یہ فرمایا اور عین الملک کو غالیچہ پر بیٹھنے کا حکم دیا۔
اس حکایت کے بیان کرنے سے مقصود یہ ہے کہ عین الملک اپنے فضل و کمال کے اعتبار سے اس پایہ کا امیر تھا جس کے فضل و کمال کی انتہا نہیں ہے۔
اس امیر نے اکثر کتابیں محمد تغلق و فیروز شاہ کے عہد میں تصنیف کیں منجملہ ان کے ترس عین الملک ہے جو ہر زبان میں تمام عالم میں مشہور ہے۔
مئولف اب اصل سخن کی طرف رجوع کرتا ہے۔
واضح ہو کہ عین الملک عہد فیروز شاہی میں دارالملک کے اشراف ممالک کے عہدے پر سرفراز تھا۔
یہ امیر عدالت میں بیٹھ کر اپنے فرائض کو بخوبی انجام دینے کی کوشش کرتا تھا اور دیوان وزارت میں سبقت اختیار کرتا تھا لیکن اتفاق سے عین الملک اور خان جہاں کے درمیان طنز آمیز گفتگو ہوئی' دونوں اشارہ و کنایہ میں ایک دوسرے کی عیب جوئی کرتے۔

اس معاملہ نے اس قدر طول کھینچا کہ دونوں امیروں نے بے حد تیز و مخالفانہ گفتگو ہوئی اور ہر فرد اپنی حد سے تجاوز کر کے دوسرے کے حق میں الفاظ بد استعمال کرنے لگا۔

ایک روز خان جہاں نے عین الملک سے غصہ میں کہا کہ مشرف کو کاغذ مفصل سے کیا سروکار اور اس کو کیا حق ہے کہ مقطعہ جات سے حساب مفصل طلب کرے اس لئے کہ مشرف صرف جمع کا ذمہ دار ہے خرچ کی تحقیقات کرنا مستوفی کے فرائض میں داخل ہے۔

عین الملک نے جواب دیا کہ مستوفی کو جمع مفصل کی مثل سے کیا سروکار ہے۔

غرضیکہ دونوں امیر بحث و مباحثہ کرتے ہوئے بادشاہ کے حضور میں حاضر ہوئے اور مستوفی و مشرف کے فرائض کے متعلق گفتگو کی۔

اس روز فیروز شاہ نے فرمایا کہ کارکنان معاملات و مقطعہ جات کو ہدایت کی جائے کہ دیوان اشراف میں جمع مفصل و خرچ منتخب اور دیوان استیفا میں خرچ مفصل و جمع منتخب اور دیوان وزارت میں جمع و خرچ مفصل پیش کیا کریں۔

اس حکم سے پیشتر یہ دستور دیوان وزارت کے لئے مخصوص تھا اور تمام سلاطین نے ان تینوں شعبہ جات میں یہی مثال قائم رکھی' الغرض دونوں صاحبوں کی گفتگو اور مخالفت نے اس درجہ طول کھینچا کہ دشنام اور بد زبانی کی نوبت آ گئی۔

بارہا ایسا ہوا کہ خان جہاں نے عین الملک کے مواجہ میں اس کو سخت و ست الفاظ سے یاد کیا اور عین الملک نے بلا کسی پاس و لحاظ کے خان جہاں کو پریشان کن کلمات سنائے۔

اس موقع کے لحاظ سے معتبر اشخاص نے مورخ عفیف سے بیان کیا ہے کہ ایک مرتبہ فیروز شاہ اپنے جاہ و حشم کے ہمراہ دہلی سے شکار کے لئے روانہ ہوا اور خان جہاں و عین الملک بھی بادشاہ کے ہمراہ تھے۔

بادشاہ نے ایک منزل میں قیام کیا اور عین الملک دوپہر کے وقت اپنے فرود گاہ سے روانہ ہو کر خان جہاں کے خیمہ تک آیا اور گھوڑے سے اتر کر خان جہاں کے سرائچہ کے اندر گیا۔

خان جہاں کے مقرب اشخاص نے یہ واقعہ وزیر سے بیان کیا' لیکن جب تک کہ خان جہاں اپنے خیمہ سے نکل کر عین الملک کی خاطر و مدارات کرے عین الملک کے ایک حاشیہ نشین نے اس سے کہا کہ یہ سرائچہ خان جہاں کا ہے۔

اس موقع پر عین الملک نے اپنے ملازمین پر غصہ کیا اور کہا کہ اے غافلو جس وقت خان جہاں کے قریب گھوڑے سے اترا تھا اس وقت تم نے مجھ کو کیوں نہ آگاہ کیا۔

عین الملک یہ کہہ کر بغیر ملاقات کئے واپس ہوا اور بادشاہ کے قیام گاہ میں داخل ہوا۔

خان جہاں کو معلوم ہوا کہ عین الملک واپس گیا اور بادشاہ کے حضور میں حاضر ہے۔

خان جہاں بھی سوار ہو کر فیروز شاہ کے حضور میں آیا اور عین الملک کی آمد و بازگشت کی مفصل کیفیت بادشاہ سے بیان کی۔

فیروز شاہ نے عین الملک کو طلب کیا اور اس کو دیکھ کر مسکرایا اور کہا خواجہ عین الدین تمہارا خواجہ جہاں کے سرائچہ میں آنا اور بغیر ملاقات کے واپس جانا بے معنی خیال کیا جا سکتا ہے تم کو یہ لازم تھا کہ خان جہاں سے ملاقات کرتے۔

عین الملک نے اس موقعہ پر نہایت معنی خیز گفتگو کی اور عرض کیا کہ بندہ کا مقصد خان جہاں کے فرود گاہ پر حاضر ہونے کا نہیں تھا بلکہ بادشاہی سراپردہ میں حاضر ہونے کا ارادہ تھا لیکن چونکہ بادشاہ و وزیر کے ڈیرے میں کوئی فرق نہیں ہے اس لئے سرائچہ لعل و دہلیز اور خوابگاہ پیلی و جاہ و حشم شاہ و وزیر دونوں کے سرائچے میں موجود ہیں اس لئے مجھ کو دھوکہ ہوا اور میں خان جہاں کے ڈیرے کو شاہی سرائچہ سمجھا' عین الملک نے یہ کلمات پریشان کہے' اور خان جہاں نے عرض کیا کہ اب بندہ کا ملک میں رہنا بہتر نہیں ہے بلکہ اب مجھ کو ہندوستان سے ہجرت کر کے کعبہ شریف روانہ ہو جانا چاہئے۔

ظاہر ہے کہ اب تک میرے اور حریف کے درمیان میں ملکی و مالی رقابت تھی لیکن اب جبکہ عین الملک فتنہ پرداز نے میری بارگاہ کو شاہی درگاہ کے مساوی قرار دیا ہے تو اس حیلہ سے میری جان کو معرض خطر میں ڈال دیا ہے مجھ کو اسی وقت اجازت

سفر عنایت ہو' تاکہ کعبہ شریف کی راہ لوں۔

فیروز شاہ نے یہ تقریر سنی اور خلوت میں جا کر فریقین کی بابت غور و فکر کرنے لگا۔

مختصر یہ کہ خان جہاں اور عین الملک میں گفتگو بے حد بڑھی اور نزاع حد سے باہر ہو گئی۔

چند روز اسی حالت میں گزرے تھے کہ ایک روز خان جہاں اور عین الملک دونوں امیر دیوان میں موجود تھے کہ اس اثناء میں خان جہاں نے عین الملک سے کہا کہ اے حرام خور بدکردار تو نے یہ کیا کہا۔

عین الملک نے بھی خان جہاں کو سختی سے جواب دیا اور سخت و ست کہا۔

فیروز شاہ اس وقت محل خلوت میں تھا کہ خان جہاں اسی وقت بادشاہ کے حضور میں حاضر ہوا۔

فیروز شاہ نے اپنے وفادار وزیر کو پریشان صورت دیکھ کر اس سے کہا کہ خان جہاں خیر تو ہے' کیوں اس درجہ پریشان ہو اور کیا وجہ ہے کہ بے موقعہ تم محل میں داخل ہوئے ہو۔

خان جہاں نے یہ تقریر سن کر شکوہ آغاز کیا اور کہا کہ عین الملک نمک حرام نے دیوان میں بیٹھ کر سخت و پریشان کن الفاظ سے یاد کیا ہے۔

خداوند عالم نے فدوی کو سرفراز فرما کر منصب وزارت عطا کیا ہے اور مسند اعتبار عطا فرمائی ہے' اگر کوئی شخص حسد کی بناء پر بندہ کی اہانت کرے تو فدوی کا کیا وقار باقی رہے گا' بہتر یہ ہے کہ مسند وزارت عین الملک کو عطا ہو۔

فیروز شاہ نے یہ الفاظ سن کر قدرے غور کیا اور سر اٹھا کر کہا کہ خان جہاں میں نے مسند وزارت تم کو عطا کی ہے اور تمام عملہ دیوان کو تیرے ماتحت مقرر کیا ہے۔

جس شخص کو تو مناسب خیال کرے خدمت پر بحال رکھ اور جس کو تو چاہے خدمت سے معزول کر' اگر عین الملک نے تیری اہانت کی ہے تو اس کو عہدہ اشراف سے برطرف اور کسی دوسرے امیر کو مشرف کی خدمت عطا کر۔

فیروز شاہ نے خان جہاں کو خلعت خاص عطا فرمایا اور وزیر مذکور بیحد عزت و

مسرت کے ساتھ اپنے مکان واپس آیا اور اطمینان سے اپنے فرائض انجام دینے لگا۔

خان جہاں نے شحنہ وزارت کو عین الملک کے پاس روانہ کیا اور اس کو پیغام دیا کہ تو منصب اشراف سے معزول کیا گیا۔

فیروز شاہ نے عین الملک کے حق میں جو کچھ کیا وہ محض خان جہاں کی عظمت و عزت کے لحاظ سے کیا فیروز شاہ کا معمول تھا کہ جب شکار سے واپس آتا اور شہر میں داخل ہوتا تو خان جہاں بادشاہ کی قدم بوسی کرتا اور فیروز شاہ باوصف اپنی عزت و جاہ و جلال کے گھوڑے سے اتر کر خان جہاں کو آغوش میں لیتا اور پرسش حالات کرتا تھا۔

غرضیکہ خان جہاں کی وفات تک شاہ و وزیر کے درمیان کسی قسم کی غیریت نہ تھی۔

مختصر یہ کہ عین الملک نے اپنی معزولی کی خبر سنی اور تین روز متواتر دربار میں حاضر نہ ہوا۔

تین دن کے بعد عین الملک مجرا گاہ میں حاضر ہوا اور بادشاہ کو سلام کیا۔

فیروز شاہ نے عین الملک کو اپنے قریب بلایا اور اس سے کہا کہ عین الملک تم کو معلوم ہونا چاہئے کہ مخالفت و عداوت میں ملک کے ملک برباد ہو گئے ہیں اور تمام مخلوق پیر و جوان سب ناامید و نامراد ہوئے ہیں' چونکہ تقدیر الٰہی سے تمہارے اور خان جہاں کے درمیان مخالفت پیدا ہو گئی ہے اس لئے تمہارا یہاں قیام کرنا مناسب نہیں ہے تم کو ملتان و بھکر و سیوشانی کی صوبہ داری عطا کرتا ہوں' اپنی جاگیر جاؤ اور وہاں کا انتظام کرو۔

عین الملک نے یہ فرمان سنا اور بادشاہ کے حضور میں اس نے بیان کیا کہ بندہ اپنے اقطاع کا انتظام کرے گا لیکن دیوان وزارت میں حساب نہ دے سکے گا' البتہ بادشاہ کے حضور میں تمام معاملات کو پیش کرے گا۔

فیروز شاہ نے فرمایا کہ عین الملک میں نے تمہاری خاطر سے اقطاع ملتان کو دیوان وزارت سے خارج کیا' تم اس صوبہ میں جو انتظام کرو گے وہی قابل قبول خیال کیا جائے گا اور تمہاری تحریرات کافی سمجھی جائیں گی۔

غرض کہ عین الملک نے ان شرائط پر ملتان کی صوبہ داری قبول کی۔

اس کے بعد مورخ عفیف نے عین الملک کے بابت ایک ایسی عجیب و غریب روایت سنی ہے جو اس قابل ہے کہ تاریخ کے صفحات میں لکھی جائے۔ یہ حکایت حسب ذیل ہے:

واضح ہو کہ عین الملک خان جہاں کی وجہ سے اپنے عہدے سے معزول ہوا اور تمام مقرب امراء و عمال اس واقعہ سے خائف ہو کر ایک جگہ جمع ہوئے اور ان امراء نے باہم یہ گفتگو کی کہ آج عین الملک معزول ہوا ہے کل ہمارا بھی یہی حال ہو گا۔

ان امیروں نے بادشاہ کے کان بھرنے شروع کئے اور ارادہ کیا کہ خان جہاں کو معزول کر کے اس کو ذلیل کریں' لیکن بادشاہ نے اس موقعہ پر فرمایا کہ اگر عین الملک موجود ہوتا تو میں اس سے مشورہ کرتا' اس زمانے میں عین الملک ملتان روانہ ہو کر دہلی سے چوبیس کوس کی راہ طے کر چکا تھا۔

بادشاہ نے فرمان روانہ کیا کہ اپنا اسباب و تمام حشم وہیں چھوڑ کر جلد یہاں آ جائے یہاں ہر طرح خیریت ہے۔ لیکن ایک امر میں مشورہ کرنا ہے تم جلد پہنچو اور مشورہ میں شریک ہو کر جلد واپس جاؤ' عین الملک یہ فرمان پاتے ہی جلد سے جلد دہلی پہنچا اور بادشاہ کے حضور میں حاضر ہوا۔

فیروز شاہ ان امراء اور عین الملک کے ہمراہ خلوت میں بیٹھا اور ان امراء سے مشورہ طلب کیا' ہر امیر نے اسرار ملکی کے بابت گفتگو کی اور عرض کیا کہ وزیر سلطنت کو اس درجہ بااختیار کرنا مصلحت کے خلاف ہے اس کے حالات و معاملات سے ہر وقت خبردار رہنا چاہئے۔

بادشاہ یہ گفتگو سن کر عین الملک کی طرف متوجہ ہوا کہ اس کے خیالات کا اندازہ کرے۔

عین الملک نے دیگر امراء کی گفتگو سن کر عرض کیا کہ اس قسم کے خیالات دل میں لانا اور ایسے بد خطرات سے قلب و دماغ کو پریشان کرنا مملکت و سلطنت میں خرابی و فساد پیدا کرتا ہے۔

جو شخص اس قسم کے توہمات میں گرفتار ہے وہ ہرگز ملک کا بہی خواہ نہیں ہے ظاہر ہے کہ خان جہاں بے مثل و یگانہ روزگار وزیر ہے اس کو اس مرتبہ سے علیحدہ

کرنے میں خدا جانے کیا حال رونما ہو۔

یہ بھی ممکن ہے کہ سلطنت برقرار رہے اور اس امر کا بھی امکان ہے کہ اس کے معزول کرنے میں بنیاد سلطنت جنبش میں آ جائے۔

فیروز شاہ نے عین الملک کی تقریر بے حد پسند کی اور اس کے بعد امر پیش پا افتادہ میں عین الملک سے مشورہ کیا کہ اس موقع پر کیا کرنا چاہئے۔ عین الملک نے عرض کیا اس مشورے اور معاملے سے خان جہاں کو بے خبر نہ رکھنا چاہئے اور تمام حالات سے اس کو ضرور آگاہ کر دینا چاہئے تاکہ اس کے دل سے ہر طرح کا خوف اسی وقت دور ہو جائے اور وہ اطمینان کے ساتھ امور ملکی کو انجام دے۔

اگر وزیر کے دل میں کسی قسم کا خوف و خطر باقی رہے گا تو ظاہر ہے کہ وہ اپنے کو معرض ہلاکت میں دیکھ کر کارہائے سلطنت کو انجام نہ دے سکے گا۔

ممکن ہے کہ وزیر کے اس طرح خوف زدہ ہونے سے معاملات سلطنت برباد و تباہ ہو جائیں' بعض ان اشخاص نے جو خود ان معاملات میں شریک مشورہ تھے مورخ عفیف سے بیان کیا ہے کہ عین الملک نے بیان کیا کہ خان جہاں کو اسی وقت طلب کرنا چاہئے۔

بادشاہ نے عین الملک کے مشورہ کے مطابق خان جہاں کو طلب کیا اور خان جہاں شاہی حکم کے مطابق حاضر ہوا۔

فیروز شاہ نے خان جہاں کو تمام حالات سے آگاہ کیا اور خان جہاں اس مجلس کی تمام مفصل کیفیت سن کر غمگین ہوا۔

بادشاہ نے وزیر کو مغموم دیکھ کر اس کو خلعت عطا کیا اور بے حد اعزاز و اکرام کے ساتھ واپسی کی اجازت عطا فرمائی۔

خان جہاں بادشاہ کے حضور سے خوش و خرم واپس ہوا اور اس نے عین الملک سے معانقہ کر کے کہا کہ مجھ کو معلوم نہ تھا کہ تم کو میرے ساتھ اس درجہ محبت ہے۔ میری غلطی تھی کہ میں تم کو اپنا مخالف سمجھ کر تم سے سختی سے پیش آتا تھا۔

اس موقع پر عین الملک نے صداقت سے کہا کہ اپنے دل سے یہ گمان دور کرو کہ میں نے جو کچھ بادشاہ سے عرض کیا ہے اس کی وجہ تمہاری محبت ہے۔

میرے اور تمہارے درمیان عداوت و مخالفت اسی طرح موجود ہے' میں نے جو تقریر بادشاہ سے کی ہے اس کا منشاء یہ ہے کہ سلطنت و ملک بحال و برقرار رہے اور مملکت میں شور و فساد نہ برپا ہو۔

ہر چند خان جہاں نے کوشش کی کہ عین الملک کو اپنے مکان لے جائے۔ لیکن عین الملک نے خان جہاں کی دعوت قبول نہ کی۔

## ان اصحاب مناصب کا ذکر جو انتظام ملک کے لئے وزیر کے ہمراہ مقرر کئے گئے تھے

خان جہاں مسند وزارت پر اجلاس کرتا تھا اور نظام الملک امیر حسین امیران نائب وزیر مسند وزارت کے متصل بائیں جانب بیٹھتا تھا اور نائب وزیر کے بعد مشرف ممالک کی جگہ تھی اور مشرف سے فروتر برید ممالک کی نشست تھی اور وزیر کے دائیں جانب مستوفی کو جگہ عطا ہوتی تھی۔

معتبر اشخاص نے مورخ عفیف سے بیان کیا ہے کہ مستوفی کی نشست ہمیشہ مشرف سے فروتر ہوتی تھی' جس زمانے میں کہ دختر زادہ سلطان محمد کو خود بھی محمد کے نام سے موسوم تھا اور جس کے بھائی کا نام مودود تھا فیروز شاہ کے عہد میں استیفا کا عہدہ عطا ہوا اور یہ شخص عزیزالملک کے خطاب سے سرفراز کیا گیا اس وقت فیروز شاہ نے فرمایا کہ عزیز الملک' خدائیگان مغفور کا نواسہ ہے' یہ شخص مشرف سے فروتر کیوں کر بیٹھے گا۔ اگر میں اس کو مشرف سے بالاتر جگہ عطا کرتا ہوں تو قوانین ملوک کے خلاف ہوتا ہے۔

فیروز شاہ نے اس وقت حکم دیا کہ تمام اصحاب مناصب خان جہاں کے بائیں جانب بیٹھیں اور عزیزالملک دائیں جانب جگہ پائے۔

بادشاہ کے محل بارے میں دربار کے وقت مستوفی مشرف سے بالاتر استادہ ہوتا تھا اور ناظر و وقوف مع تمام امراء اور نائب وزیر کے پس پشت استادہ ہوتے تھے۔

معتبر رواۃ نے مورخ عفیف سے بیان کیا ہے کہ سلاطین قدیم کے دستور و قوانین میں وقوف کا مرتبہ و عہدہ نہ تھا۔

جلال الدین خلجی کے عہد حکومت میں جبکہ مختلف طرح پر دربار کی آراستگی ہوئی

تو یہ عہدہ بھی پیدا ہوا جس کی تفصیل یہ ہے کہ بادشاہ کا ایک عزیز قریب تھا جو جلال الدین کو امور مملکت میں مشورہ دیا کرتا تھا۔

جلال الدین نے ارادہ کیا کہ اپنے اس عزیز کو دیوان وزارت میں کوئی عہدہ عطا کرے لیکن دریافت سے معلوم ہوا کہ اس محکمہ میں کوئی شغل خالی نہیں ہے۔ وزیر نے بادشاہ سے عرض کیا کہ اگر حکم ہو تو کسی شخص کو معزول کر کے وہ عہدہ اس شخص کو دیا جائے۔ لیکن جلال الدین نے جواب دیا کہ کسی شخص کا بلا قصور برطرف کرنا ہرگز زیبا نہیں ہے۔

وزیر نے جب یہ دیکھا کہ بادشاہ کی دلی خواہش ہے کہ اس شخص کو دیوان وزارت میں کوئی عہدہ عطا ہو تو وقوف قائم کیا یعنی جس طرح ناظر کا فریضہ ہے کہ تمام عمال سلطنت کے جمع بندی کو جو وہ اشراف کے دفتر میں داخل کریں جانچے اور دیکھے اسی طرح وقوف کا فریضہ یہ ہے کہ وہ تمام مملکت کے خرچ سے آگاہی حاصل کرے۔

غرضیکہ اس شخص کو عہد جلالی میں عہدہ وقوف عطا ہوا اور اسی تاریخ سے اصحاب وزارت میں وقوف و نائب وقوف کے عہدے بھی قائم ہوئے' اگر اصحاب دیوان کے عہدہ داروں کی تفصیل معرض تحریر میں آئے تو ایک مستقل دفتر ہو جائے۔

سبحان اللہ جلال الدین کے صاحب فہم و فراست وزیر کا کیا کہنا جس نے اپنی عقل و فہم سے یہ جدید عہدہ پیدا کیا۔ فیروز شاہ کا وزیر بھی درحقیقت ایسا ہی صاحب فراست و تدبیر تھا۔

## خان جہاں کی وفات کا ذکر

خان جہاں کی عمر اسی (80) سال کی ہوئی اور ضعیف و بوڑھا ہو گیا۔ پیرانہ سالی کی وجہ سے اس کے تمام اعضاء کمزور ہو گئے۔

خان جہاں کی وفات کا وقت آ گیا اور اس کو بے حد تکلیف ہونے لگی' جس شب کہ خان جہاں نے رحلت کی اس روز نماز جمعہ کے بعد فیروز شاہ شہر سے باہر گیا اور آٹھ کوس پر دریائے جمنا کے کنارے منزل کی' اس تفریح میں مورخ عفیف بھی بادشاہ کے ہمراہ تھا۔

مورخ کی موجودگی میں تمام ماہر فن نجومیوں نے بادشاہ سے کہا کہ ہم کو اپنے فن سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس وقت بعض سعد اور بعض نحس ستارے ایک جگہ جمع ہوئے ہیں اور ان کا یہ اجتماع ضرور کسی حادثے کی خبر دیتا ہے۔

چونکہ اسی زمانے میں وزیر مذکور علیل تھا اس لئے بادشاہ دفعتاً" سوار ہوا اور اسی روز آخر شب میں خان جہاں نے وفات پائی۔

یہ حادثہ 770 ہجری 18 جلوس فیروز شاہی میں ہوا۔

مختصر یہ کہ خان جہاں کی وفات کے بعد تمام خلقت خدا نے اس کا ماتم کیا اور ہر شخص جو مجالس عیش و نشاط میں تھا اٹھا اور مساجد و مقابر میں تعزیت کے لئے جا بیٹھا۔

خان جہاں چونکہ وزیر صاحب تدبیر خدا ترس تھا اس لئے اس درگاہ پر جاہ و حشم میں بھی موجود رہتا اور ہر وقت رعایا کی بہتری و فلاح کی کوشش بھی کرتا تھا۔

یہ امیر کسی شخص پر ذرہ برابر بھی ظلم نہ کرتا اور ان کی راحت و آرام کی کوشش میں سرگرم رہتا تھا' اگر کوئی مقطعہ دار ملک میں ظلم کرتا اور مال لے کر آتا تو خان جہاں اس کے اس اضافہ کو پسند نہ کرتا اور ہر وقت رعایا کی پرورش کرتا اور کارکن گروہ کا ہمیشہ حامی رہتا اور دل و جان سے اس کے قصور کی پردہ پوشی کرتا اور اگر کسی عامل سے خیانت ظہور میں آتی تو نہایت عمدہ الفاظ میں اس کا حال بادشاہ سے عرض کرتا اور اس کو شاہی باز پرس و سیاست سے بری کر دیتا تھا' غرضیکہ خان جہاں کی وفات سے تمام خلقت خدا نے ماتم کیا حقیقت یہ ہے کہ یہ تمام آثار اس امیر کی مغفرت کی دلیل ہیں۔

خان جہاں حضرت شیخ نصیرالدین رحمتہ اللہ کا مرید تھا۔

جس روز کہ یہ امیر حضرت شیخ کا مرید ہوا تو پیرو مرشد سے عبادت و طاعت کے لئے عرض کیا اور حضرت شیخ نے فرمایا کہ تم وزیر مملکت ہو تمہاری عبادت یہی ہے کہ حاجت مندوں کی حاجت برآری میں انتہا سے زیادہ کوشش کرو۔

خان جہاں نے مریدان صادق کی طرح بے حد عاجزی کے ساتھ باردگر التماس کیا اور حضرت شیخ نے فرمایا کہ اگر تم ہمیشہ باوضو رہو تو تمہارے لئے بیحد بہتر ہو گا۔

خان جہاں نے حضرت کے ارشاد پر عمل کیا اور ہمیشہ باوضو رہنے لگا اور اس امر

میں بے حد احتیاط اور سعی کرتا اگر کبھی بالائے مسند ہوتا اور وضو کی حاجت ہوتی تو فوراً" مسند سے اٹھتا اور وضو کرتا تھا۔

جب پلنگ پر جاتا اور حریر کے بستر پر آرام کرتا تو پلنگ کے متصل ایک آفتابہ اور ایک طشت رکھا جاتا تھا۔

جس وقت کہ خان جہاں پہلو بدلتا اور بیدار ہوتا تو فوراً" پلنگ سے اترتا اور اسی آفتابہ اور طشت سے وضو کرتا اور پھر آرام کرتا تھا۔

اس امیر کے آئین و معمولات کا یہ بابرکت نتیجہ تھا کہ وفات کے بعد حضرت قطب انام شیخ نظام الدین محبوب الٰہی کے پاس دفن ہوا۔

خان جہاں کے وفات کی خبر بادشاہ تک پہنچی اور فیروز شاہ نے چشم پر آب ہو کر فرمایا کہ اس واقعہ کے بعد میں بڑے مہمات کے لئے سفر و سواری نہ کروں گا۔

بادشاہ اس وزیر کی وفات پے بے حد رویا اور ہمیشہ اسے یاد کرتا رہا۔

یہ تھی عظمت و قبولیت خان جہاں کی علیہ الرحمتہ والغفران۔

## خان جہاں ابن خان جہاں کی عظمت کا بیان

معتبر راویوں نے مورخ عفیف سے بیان کیا ہے کہ جب خان جہاں بن خان جہاں پیدا ہوا اس وقت خان جہاں مرحوم ملتان کا جاگیردار تھا اور اپنے صوبہ کے انتظام و حسن معاملات میں جان و دل سے کوشش کرتا تھا۔

اس زمانے میں سلطان محمد تغلق فرماں روائے ملک تھا' خان جہاں نے بادشاہ کو فرزند پیدا ہونے کا معروضہ روانہ کیا۔

بادشاہ نے فرمان روانہ کیا کہ مولود جوناشہ کے نام سے یاد کیا جائے اور یہی وجہ ہے کہ خان جہاں دوم جوناشہ کے نام سے موسوم کیا گیا۔

معتبر روایت یہ ہے کہ خان جہاں اول اپنے فرزند کو شیخ رکن الدین نبیرہ حضرت شیخ الاسلام بہاؤ الدین ذکریا ملتانی رحمتہ اللہ علیہ کی خدمت میں لے گیا اور حضرت شیخ نے فرزند کو دیکھ کر خان جہاں سے فرمایا کہ قوام الملک یہ بچہ بے حد اقبال مند اور تمہارے خاندان کا چشم و چراغ ہو گا۔

اس زمانے میں خان جہاں قوام الملک کے خطاب سے مشہور تھا۔

مختصر یہ کہ خان جہاں مقبول نے وفات پائی اور مراسم تعزیت کو پورا کر کے خان جہاں کے متعلقین بادشاہ کے حضور میں حاضر ہوئے۔

فیروز شاہ نے خان جہاں کی وفات پر بے حد افسوس کیا اور وزیر مرحوم کے تمام محاسن اور نمک حلالی کا دیر تک ذکر کرتا رہا۔

بادشاہ نے خان جہاں مرحوم کے ہر وارث کو نوازش شاہانہ سے سرفراز فرمایا اور جوناشہ کو خلعت وزارت عطا کر کے اس کو خان جہاں بن خان جہاں کے خطاب سے سرفراز فرمایا۔

غرض کہ خان جہاں دوم بھی مرد دانا و عاقل و صاحب فہم و فراست تھا۔

فیروز شاہ اس امیر کو فرمان میں فرزندم کے خطاب و القاب سے یاد کرتا تھا۔

خان جہاں مقبول کی وفات کے بعد خان جہاں دوم نے چھ سال کامل فیروز شاہ کی وزارت کی' اس امیر کی ہر رائے بادشاہ کے مزاج کے موافق ہوتی تھی اور بادشاہ وزیر کی رائے کے موافق کام کرتا تھا' اور اس کی موجودگی میں بادشاہ کسی دوسرے امیر سے ہم کلام نہ ہوتا تھا۔ بادشاہ جب سیر و شکار سے واپس ہو کر دہلی کے نواح میں داخل ہوتا اور خان جہاں دوم بادشاہ کے استقبال کو حاضر ہوتا تو بادشاہ اس امیر سے بھی خان جہاں مقبول کا برتاؤ کرتا اور مرحمت شاہانہ کے لحاظ سے گھوڑے سے اترتا اور خان جہاں سے معانقہ کر کے اس سے پرسش احوال کرتا۔

خان جہاں مقبول مقطعہ جات سے رقم خدمتی وصول کرتا اور اس سے بادشاہ کو آگاہ کر دیتا تھا لیکن خان جہاں دوم ایک دانگ و درم بھی مقطعہ جات یا کسی دوسرے اشخاص سے وصول نہیں کرتا بلکہ مثل دیگر وزراء کے ہر سال مبلغ چار لاکھ تنگے رقم خدمتی بادشاہ کے حضور میں پیش کرتا تھا' مختصر یہ کہ فیروز شاہ نے تمام مہمات سلطنت خان جہاں کے قبضہ اقتدار میں دے دیا تھا۔ لیکن تقدیر سے سلطان فیروز کے آخر عہد میں شاہزادہ محمد خاں جو بعد کو سلطان محمد کے نام سے بادشاہ ہوا اور خان جہاں کے درمیان عداوت و مخالفت پیدا ہو گئی جس کو خدا کی مشیت ازلی بھی کہہ سکتے ہیں اور حاسدوں کی فتنہ پردازی سے بھی تعبیر کر سکتے ہیں۔

اس مخالفت نے ملک و اہل ملک کو تباہ و برباد کیا اور شہر دہلی کو زیر و زبر کر کے مملکت میں طائف الملوکی پیدا کر دی، جس نے ہر شخص کو ایسا بے سروپا کر دیا کہ ان غریبوں کے مصائب و اضطرار کی داستان حد بیان سے گزر گئی۔

اس قصوں اور افسانوں کی شرح کسی مورخ نے بیان نہیں کی لیکن اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ آخرکار شہر کی مخلوق ہر خاص و عام مغلوں کی تاخت و تاراج کا شکار ہوئی۔

آٹھواں باب

# ملک نائب باربک

ملک نائب باربک فیروز شاہ کا علاتی برادر اور ابراہیم کے نام سے موسوم تھا۔

یہ امیر بادشاہ کا مخلص و ہمدرد تھا اور بادشاہ بھی براور و فادار کو بے حد عزیز رکھتا تھا' اور نائب باربک کی اولاد کو اپنی اولاد خیال کرتا تھا۔

اسی زمانے میں اس کے خیل کو سپاہ کہتے تھے اور تمام خیلہائے ملک سے بالاتر سمجھتے تھے۔

فیروز شاہ نے نائب باربک کے ہر فرزند کو خطاب خانی عطا کیا تھا اور اپنی نوازش و مہربانی سے ان کی عزت و وقعت کو دو بالا کر دیا تھا۔

نائب باربک کا ایک فرزند خیل خاں (خلیخاناں) کے خطاب سے مشہور تھا اور فرزند دوم و سوم نصرت خاں و عمر خاں کے خطابات سے یاد کئے جاتے تھے۔

بادشاہ نے اپنی عنایت و مہربانی سے ملک نائب کو چھ عدد ہاتھی عطا کئے تھے یہ جانور بادشاہ نے وجہ بار گیری میں عطا کئے تھے اور جس وقت کہ ملک نائب بادشاہ کے قصر میں حاضر ہوتا تو ملک نائب کے آگے آگے یہ جانور بھی رہتے تھے۔

فیروز شاہ اور ملک نائب میں اس درجہ محبت تھی کہ ملک نائب اس وقت کھانا کھاتا تھا جب اس کو یہ معلوم ہو جاتا تھا کہ فیروز شاہ غذا تناول کر چکا ہے۔

اگر فیروز شاہ کسی روز نفل روزہ کی نیت کر لیتا تو ملک نائب بھی بادشاہ کی تقلید میں صوم سے ہوتا تھا' اس محبت نے اس درجہ شدت اختیار کی کہ ملک نائب پان کھانے میں بھی بادشاہ کا اتباع کرتا تھا اور جب ملک نائب کو یہ خبر پہنچتی کہ خداوند عالم نے اس وقت پان نوش فرمایا ہے تو ملک نائب بھی اس وقت پان کھاتا تھا۔

اگر کبھی کسی مرض و شکایت کی وجہ سے بادشاہ فاقہ کرتا تو ملک نائب بھی اس روز

غذا نہ کھاتا تھا۔

سبحان اللہ' کیا محبت تھی جس کی نظیر بہت کم دیکھی اور سنی گئی ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ ارباب ارادت کو جو محبت اپنے مرشدین سے ہوتی ہے اس کے اسرار و لذت کو بیان کرنا بے حد مشکل ہے۔

ہر مرید پر واجب ہے کہ پیرو مرشد سے اسی طرح محبت کرے۔

چونکہ ملک نائب کو فیروز شاہ کے ساتھ اس درجہ محبت تھی اس لئے ان کے درمیان سے دوئی قطعاً" اٹھ گئی اور قطعاً" یگانگت و اتحاد پیدا ہو گیا۔

اگر مرید لقمہ و لباس میں پیر کے ساتھ اس قسم کی محبت کرتا ہے تو اللہ تعالیٰ خود مرید کی محبت بھی پیر کے دل میں پیدا فرماتا ہے۔

## ملک نائب کی خیرخواہی و نیک خلقی کا ذکر

فیروز شاہ اپنے آخر عہد میں شکار کے لئے سوار ہوتا اور ملک نائب بادشاہ کی عدم موجودگی میں شہر میں مقیم رہتا۔

ملک نائب کوشک کے اندر قیام کرتا تھا اور اگرچہ خان جہاں ہمیشہ نائب غیبت ہوتا اور امور مالی و ملکی میں بے حد کوشش کرتا تھا لیکن بااین ہمہ فیروز شاہ ملک نائب کو بھی شہر میں رہنے کا حکم دیتا تھا۔

وزیر مذکور و ملک نائب دونوں شہر میں قیام کرتے اور باہم خلوص و محبت کا اظہار کرتے تھے' جب خان جہاں محل شاہی میں آتا تاکہ چوکھنڈی وزارت میں دیوان داری کرے تو اول کوشک کے اندر جاتا اور ملک نائب کو سلام کرتا تھا۔

اس زمانے میں ملک مذکور کوشک میانہ میں قیام کرتا۔

خان جہاں ملک نائب کے پاس آتا اور ملک مذکور وزیر کی بے حد تعظیم و توقیر کرتا تھا اور چند قدم اس کا استقبال کر کے اس طرح بے حد تواضع کے ساتھ اس کا خیر مقدم کرتا تھا۔

خان جہاں بھی تواضع و تعظیم کر کے واپس ہوتا اور باہر آکر مسند وزارت پر بیٹھتا تھا اور ملک نائب باربک بھی کوشک میانہ کے صحن میں اجلاس کرتا تھا۔

اس موقع پر تیغ داروں کا گروہ ملک مذکور کے سامنے پیش ہوتا تھا اور یہ افراد صف بستہ ایستادہ ہوتے تھے۔
ملک مذکور ان کو بیٹھنے کا حکم دیتا اور جو شخص جہاں کھڑا ہوتا تھا وہیں بیٹھ جاتا تھا۔
ملک مذکور کے حکم سے روزانہ شام کو سالن اور روٹی پکائی جاتی اور تمام نوبتیوں کو تقسیم ہوتی تھی۔
غرض کہ یہ تمام واقعات ملک مذکور کی نیک نیتی کے دلائل ہیں۔
محل بارہ میں ملک مذکور کبھی تو قصر ججہ چوبیں کے سامنے استادہ ہوتا تھا اور کبھی پیش در کھڑا ہوتا تھا لیکن باوجود اس عظمت و شاہی کے کسی شخص کو سخت آواز سے نہ پکارتا تھا۔

## ملک نائب کا اپنے عمال سے محاسبہ کرنا

فیروز شاہ نے ملک نائب کو بے شمار شہر بطور جاگیر عطا فرمائے تھے اور ملک نائب نے ان مقامات پر اپنے خاص مقطعہ دار مقرر کئے تھے۔
اگر کوئی مقطعہ دار حاضر ہوتا تو ملک مذکور اپنے خیل خانہ کے عہدہ داروں کو حکم دیتا کہ اس مقطعہ دار سے حساب لیں۔
عمال حکم کی تعمیل کرتے اور اگر مقطعہ دار کے ذمہ رقم واجب الادا نکلتی تو ملک نائب حکم دیتا کہ اس شخص کے سرپر سے دستار اتار لی جائے۔
مال کم ہوتا یا زیادہ یہ امیر یہی کہتا تھا کہ اس شخص کے سر سے دستار اتار لو۔
اس زمانے میں یہ جملہ عام طور پر رائج تھا یہاں تک کہ کم سن لڑکے طفلانہ بازی میں بھی اپنے حریف سے یہی کہتے تھے کہ میں تیرے سر سے دستار اتار لوں گا۔
ملک مذکور بھی یہ جملہ ادا کرتا اور کہتا کہ دستار سے انسان کے سر کی عزت ہے اگر دستار سر سے اتر گئی تو یہ سمجھنا چاہئے کہ اس کا سر قلم ہو گیا۔
ملک مذکور اس طرح اس شخص کی اہانت کرتا اور اس کی دستار اپنے کارکن کے حوالے کر دیتا۔
اس واقعہ کے بعد یہ مقطعہ دار جب کبھی کہ ملک نائب کے روبرو آتا تو برہنہ سر

آتا اور ملک مذکور اس کو اس حال میں دیکھ کر نگاہ نیچی کر لیتا اور کہتا کہ یہ شخص کس درجہ بے شرم ہے اس کی سمجھ میں یہ نہیں آتا کہ جب اس کے سر سے پگڑی اتر گئی تو اس کی عزت کیا باقی رہی۔

جب یہ مقطعہ دار چند بار اسی طرح ملک مذکور کے روبرو آتا تو ملک نائب اپنے ملازمین کو حکم دیتا کہ اس شخص کی دستار اس کو واپس کر دیں اور بقیہ رقم میں سے جس قدر ممکن ہو اس سے واپس لیں اور بقایا میں جو نہ وصول ہو اس کو معاف کر دیں۔

ظاہر ہے کہ یہ امور ملک مذکور کی پاکیزہ نفسی پر دلالت کرتے ہیں۔

## ملک باربک کی اسلام پرستی

ایک مرتبہ نہایت عمدہ کپڑا ملک مذکور کے روبرو پیش کیا گیا ملک نائب کو یہ جامہ بیحد پسند آیا اور اس نے حکم دیا کہ اس کپڑے کا خود اس کا لباس تیار کریں لیکن خیاط نے اندازہ کرنے کے بعد عرض کیا کہ کپڑا کم ہے اور امیر کا لباس اس میں تیار نہیں ہو سکتا۔

امیر مذکور نے جواب دیا کہ میرا لباس نہیں ہو سکتا تو یکتا جامہ تیار کریں۔ ظاہر ہے کہ جب پیراہن نہ ہو سکا تو یکتا کیونکر تیار ہو گا' اس لئے کہ یکتا میں پیراہن سے زیادہ کپڑا خرچ ہوتا ہے۔

ملک نائب کی خیر طلب فطرت کا یہ حال تھا۔

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے صحیح فرمایا ہے کہ بیشتر اہل جنت بھولے ہوں گے۔ اس ارشاد مبارکؐ کے بموجب ملک نائب بھی اسی گروہ میں داخل تھا۔

دوسری صفت خیر اس امیر کی یہ تھی کہ ملک باربک وجہ معاش میں ایک دانگ بھی زیادہ نہ طلب کرتا تھا بلکہ اگر اس کا کوئی خیر اندیش' درماندہ و لاچار ہو جاتا تو ملک نائب اس امیر کو اپنے صرف خاص سے رقم ادا کرتا تھا۔

سچ ہے کہ فیروز شاہ کے عہد حکومت میں اس طرح کے پاک طینت حضرات بقید حیات تھے' صرف یہی ایک امیر ایسا نہ تھا جو اس عظمت و شان کا ہو بلکہ تمام امرائے دولت ایک ہی رنگ میں رنگے ہوئے تھے اور ایک دوسرے سے فائق و عالی مرتبہ نظر

آتے تھے۔

ملک نائب نے فیروز شاہ سے قبل وفات پائی' لیکن جب تک زندہ رہا بادشاہ کی ہوا خواہی و خیر اندیشی میں ثابت قدم رہا۔

اس امیر نے نہ کسی شخص کی بادشاہ سے شکایت کی اور نہ خاص و عام کسی فرد کو کبھی نقصان و آزار پہنچایا۔

سبحان اللہ عہد فیروز شاہی کے برکات کا اندازہ ہو سکتا ہے جس میں اس طرح کے باحشمت و باعزت و رفعت بزرگان اولیاء صفت بر سرکار تھے۔

## نواں باب

# ملک ملوک الشرق عمادالملک شبیر سلطانی

عمادالملک کا اصل نام شبیر تھا اور یہ شخص ہمیشہ بادشاہ کا بہی خواہ و اطاعت گزار رہا۔ اس کے خاندان کے مطابق روایات مختلف ہیں۔ بعض اشخاص کا بیان ہے کہ عمادالملک فیروز شاہ کی والدہ کو جہیز میں ملا تھا۔ جب سپہ سالار رجب نے بادشاہ کی ماں سے عقد کیا تو شاہ کی والدہ کے پدر گرامی نے عمادالملک کو اپنی دختر کے جہیز میں دیا۔

بعض اشخاص روایت کرتے ہیں کہ بادشاہ کی والدہ کو بے شمار جہیز ملا تھا' چند روز کے بعد بادشاہ کے والد ماجد نے اس جہیز کا ایک حصہ فروخت کر کے عمادالملک کو خریدا۔

بعض مورخین کا خیال ہے کہ فیروز شاہ نے اپنے جلوس کے بعد سلطان قطب الدین کی دختر سے جو بیحد حسین و جمیل و نیز دیگر محاسن سے آراستہ تھی عقد کیا اور عمادالملک اسی بیگم کا غلام تھا۔

بیگم نے عقد کے بعد عمادالملک کو بادشاہ کو بخش دیا۔

مختصر یہ کہ عمادالملک فیروز شاہ کا قدیم بندہ اور دیرینہ غلام تھا اور سب سے قبل جو شخص کہ فیروز شاہ کی ملک میں داخل ہوا وہ عمادالملک تھا اور فیروز شاہ کی تخت نشینی کے بعد سب سے پیشتر جس شخص کو عہدہ ملا وہ عمادالملک تھا جیسا کہ مورخ عفیف جلوس فیروز شاہی کے مقدمہ میں ہدیہ ناظرین کر چکا ہے۔

غرض کہ عمادالملک بے حد عاقل و دانا و یگانہ روزگار غلام تھا جو ہمیشہ بادشاہ کی خیر خواہی کا دم بھرتا رہا اور فیروز شاہ اپنے اس غلام سے ہمیشہ اسرار ملکی بیان کرتا اور عمادالملک جواب باصواب ادا کرتا تھا جو ہمیشہ فیروز شاہ کو پسند آتے تھے۔

عمادالملک کے تقرب کا یہ حال تھا کہ محل و غیر محل ہر موقع پر بادشاہ کے پاس جاتا تھا اور ہر قسم کی گفتگو کرتا تھا۔

عمادالملک جس شخص کو چاہتا تھا جاگیر دلوا دیتا تھا اور جس شخص کا بادشاہ کے روبرو ذکر کرتا اس کا نام لیتے ہی فیروز شاہ اس شخص کو بغیر کسی پس و پیش کے جاگیر یا پرگنہ عطا کرتا تھا۔

جس شخص کو عمادالملک اس کے عہدہ سے معزول کرانا چاہتا تو بادشاہ کے سامنے اس کا نام لے لیتا' فیروز شاہ اس شخص کو معزول کر دیتا۔

عمادالملک پانچ ہزار جرار سواروں اور نام دار پہلوانوں کا مالک تھا اور اکثر خانان و ملوک بادشاہی حکم کے مطابق اس کے لشکر میں داخل اور اطاعت گزار تھے۔

بے شمار پرگنے اور جاگیریں عمادالملک کے بہی خواہوں کے لئے مقرر تھیں اور عمادالملک فیروز شاہی فوج کا افسر تھا اور اپنے حشم و فوج کی بہتری کے لئے بے شمار کوشش کرتا تھا۔

یہ شخص کسی فرد پر بھی ذرہ برابر ظلم نہیں کرتا تھا اور کسی وقت کسی شخص کی شکایت بھی بادشاہ سے نہیں کرتا تھا اور ہمیشہ اپنے لشکر کو تازہ دم رکھتا تھا۔

سبحان اللہ عہد فیروز شاہی کا کیا مبارک زمانہ تھا جس میں تمام خانان و ملوک نیک نیت خوش خلق و صاحب امانت تھے اور ہمیشہ خلقت خدا کو فائدہ و آرام پہنچانے میں مصروف رہتے تھے' اور یہ تمام امانت و دیانت کا سرچشمہ خود بادشاہ کی ذات تھی جس نے تمام ملوک و امراء کو اپنی صفات میں رنگ دیا تھا۔

ظاہر ہے کہ ہر زمانے میں جو روش بادشاہ زمانہ اختیار کرتا ہے اور جس رنگ میں بادشاہ جلوہ گری کرتا ہے تمام رعایا اسی رنگ میں رنگی ہوئی نظر آتی ہے اور اسی روش پر گامزن ہوتی ہے' چونکہ فیروز شاہ نے حلم و جود و سخا کو اپنا شعار بنایا اس لئے اس کے عہد حکومت میں تمام ارکان دولت اعوان سلطنت علم و کرم کی مجسم تصویریں بن گئے۔

## روشن زندگی

عمادالملک بے شمار دولت و مال کا مالک تھا۔

معتبر اشخاص نے مجھ سے بیان کیا ہے کہ ایک مرتبہ عمادالملک کی دولت نقد رکھنے کے لئے ٹاٹ کے تھیلوں کی ضرورت ہوئی اور اسی زمانہ میں ایسے ایک تھیلے کی قیمت چار جیتل مقرر تھی۔

ان تھیلوں کے خریدنے میں دو ہزار پانچ سو تنگے صرف ہوئے۔

مقصد اس روایت یہ ہے کہ اس امیر کے پاس اس قدر رقم نقد موجود تھی جس کے رکھنے کے لئے دو ہزار پانچ سو روپیہ کے تھیلوں کی ضرورت پیش آئی۔

عمادالملک کے عمال نے اپنے آقا کے روبرو حساب پیش کیا اور عمادالملک نے یہ دیکھ کر کہ دو ہزار پانچ سو تنگے تھیلوں کی خریداری میں صرف ہوئے اپنے عمال سے کہا کہ خزانہ تھیلوں میں جمع کرنے کی حد سے گزر گیا' اب اس کی صورت یہ ہے کہ کنوئیں کھدوائے جائیں اور ان میں یہ خزانہ جمع کیا جائے' چنانچہ بعد میں ایسا ہی کیا گیا۔

واضح ہو کہ خود بادشاہ کے خزانہ میں مقداری مال موجود رہتا تھا اور اس کی وجہ یہ تھی کہ فیروز شاہ نے تمام ملک امراء و ملوک کو تقسیم کر دیا تھا اور مال مقررہ ہر سال بیت المال پہنچتا تھا۔

غرض کہ عمادالملک کا خزانہ بے حد معمور تھا اور باوجود اس کے کہ ہمیشہ مال جمع کرنے میں کوشاں رہتا تھا۔ سلطان محمد کے عہد حکومت میں جو شور و فساد ہوا وہ اسی مال کے لئے تھا۔

مختصر یہ کہ یوں تو اکثر خاناں و ملوک عہد فیروز شاہی بے حد مالدار تھے لیکن عمادالملک کے مقابلے میں کسی امیر کے مال و متاع کے کچھ وقعت نہ تھی بلکہ یہ کہنا مبالغہ نہ ہو گا کہ عہد و زمانے میں کسی خان و ملک خزانہ میں اس قدر مال و متاع نہ تھا۔

## خزانہ کا معائنہ

نقل ہے کہ عمادالملک کے خزانہ میں تیرہ کروڑ تنکگے جمع تھے اور باوجود اس کے یہ امیرمال جمع کرنے کی فکر میں سرگرداں رہتا تھا۔

عمادالملک راپڑی کا جاگیردار تھا اور اپنی جائداد کے اضافے بہتر بنانے کی کوشش میں سرگرم رہتا تھا۔

عمادالملک کے خوف سے دیوان وزارت کے عمال ملک مذکور کے اقطاعات کے محاسبہ سے گریز کرتے تھے۔

چند سال کے بعد محاسبہ کیا گیا اور ایک معتدبہ رقم اس امیر کے ذمہ واجب الادا قرار پائی۔

دیوان وزارت نے بادشاہ کو حقیقت واقعی سے آگاہ کیا اور فیروز شاہ نے فرمایا کہ شبیرا کے اور میرے مال میں کوئی فرق نہیں ہے۔

عمادالملک کو معلوم ہوا کہ بادشاہ نے معروضہ پر یہ جواب دیا تو اس نے فیروز شاہ کے حضور میں اپنے مال ومتاع کی ایک فہرست پیش کی۔

بادشاہ نے وہ فہرست ملاحظہ فرما کر زبان سے کچھ نہ فرمایا اور کاغذ عمادالملک کو واپس کر دیا دوسرے روز صبح کو بادشاہ محل بارہ میں تشریف فرما ہوا اور عمادالملک نے ایک کروڑ کا مال تھیلوں میں بھر کر بادشاہ کے حضور میں حاضر کیا۔

بادشاہ نے فرمایا کہ شبیرا تو کیا لایا ہے؟ عمادالملک نے عرض کیا بندہ درگاہ ملازمین حضرت کے لئے رقم علوفہ لے کر حاضر ہوا ہے۔

ہرچند بادشاہ نے اس مال کے لینے سے انکار لیکن عمادالملک کے اصرار و عاجزانہ معروضہ پر آخر میں مجبور ہو کر فرمایا کہ شبیرا کی تمام املاک میری ملک خاص ہے یہ ایک کروڑ کی رقم خزانہ سلطنت میں داخل کی جائے بلکہ مقبول عطر دار کے سپرد کر دی جائے۔

شاہی حکم کی تعمیل کی گئی اور یہ رقم مقبول عطردار کو دے دی گئی۔

جس وقت بادشاہ کے سیر و شکار کے اخراجات میں کمی ہوتی تھی تو خان جہاں اس

رقم میں سے حسب ضرورت روپیہ بادشاہ کے حکم سے لے لیتا اور بعد کو جب اقطاعات میں سے رقم وصول ہوتی تو مقبول عطردار کا قرض ادا کر دیتا تھا۔

جب تک کہ فیروز شاہ بقید حیات رہا اس ایک کروڑ مال میں سے ایک حبہ بھی صرف نہ ہوا۔

## عمادالملک و خان جہاں کے تعلقات

فیروز شاہ کے آخر عہد حکومت میں عمادالملک ضعیف و کمزور ہو گیا تھا اور اس کے تمام اعضاء میں فتور واقع ہو گیا تھا اس لئے اس زمانے میں جب بادشاہ سیر کے لئے جاتا تو عمادالملک کو شہر میں چھوڑ جاتا تھا' ملک مذکور بعض اوقات فیروز آباد کے کوشک میں قیام کرتا تھا اور زیادہ تر اپنے خاص مکان میں زندگی بسر کرتا تھا۔

عمادالملک کے برآمد ہوتے ہی خان جہاں اگرچہ مسند ہی پر بیٹھا ہوتا سروقد تعظیم کے لئے کھڑا ہو جاتا اور بے حد تعظیم و توقیر کرتا تھا اور عمادالملک کی حاجب برآری میں ذرہ برابر بھی تاخیر نہ کرتا تھا۔

عمادالملک بھی خان جہاں کی بے حد تعظیم و توقیر کرتا اور اس کے ہاتھ پر تکیہ کر کے لطف و محبت کی باتیں کرتا تھا۔

فیروز آباد میں عمادالملک و خان جہاں کے مکانات باہم متصل تھے اور خان جہاں کا گزر ہمیشہ عمادالملک کے در سے ہوتا تھا۔

جس وقت خان جہاں وزارت کے لوازمہ کے ساتھ سوار ہوتا تو قبل اس کے کہ عمادالملک کے دروازے کے سامنے پہنچے اپنے ملازمین سے کہتا کہ عمادالملک کے دروازے کے روبرو ڈھول اور شہنا نہ بجائیں ممکن ہے یہ امر عمادالملک کو ناگوار ہو۔

اعیاد کے زمانے میں خان جہاں بادشاہ کی عدم موجودگی میں اپنے مکان سے سوار ہوتا اور عمادالملک کے مکان پر پہنچ کر کھڑا ہو جاتا۔

عمادالملک اپنے مکان سے باہر آتا اور ہر دو امیر مہر و محبت کی گفتگو کرتے ہوئے

عیدگاہ کو جاتے تھے' اس موقع پر خان جہاں عمادالملک کا پاس و لحاظ کرتا اور اپنے سر سے چتر کو دور کر دیتا تھا اور باوجودیکہ بے شمار ارباب چشم' خان جہاں کے ہمراہ ہوتے تھے لیکن یہ امیر صرف عمادالملک کے اور کسی طرف متوجہ نہ ہوتا تھا۔

## غلاموں کا آزاد کرنا!

عمادالملک جب بوڑھا ہوا اور اس کے تمام اعضاء ضعیف ہو گئے تو اس نے سب سے پیشتر فیروز شاہ سے اپنی آزادی کا پروانہ لکھوایا اور اس کے بعد اپنے زر خرید چار ہزار غلاموں کو جو عیال دار تھے آزاد کیا اور ہر عیال دار غلام کو اس کے ضروریات زندگی کے لئے مال و دولت عطا کی تاکہ یہ اشخاص معاش کی وجہ سے پریشان خاطر نہ ہوں۔

اس واقعہ کے قلیل مدت کے بعد عمادالملک نے وفات پائی۔

سبحان اللہ جس طرح سلطان محمد کے امرا و ملوک نے بادشاہ مرحوم کی زندگی میں سفر آخرت کیا اسی طرح فیروز شاہ کے تمام اعیان سلطنت و ہوا خواہ امراء نے بادشاہ کی جناب میں رحلت کی اور ان تمام امراء کی وفات کے بعد خود بادشاہ نے روضہ جنت کی راہ لی۔

عمادالملک نے وفات پائی اور بادشاہ نے یہ فرما کر کہ شبیرا کا مال میرا مال ہے اس کے اندوختہ بارہ کروڑ میں سے نو کروڑ کی رقم خود لی اور تین کروڑ میں اس کے فرزند ملک اسحاق اور اس کے دامادوں اور فرزندان متبنی اور غلاموں کو عطا فرمائی۔

ملک اسحاق خود بے حد دولت مند تھا اور اپنے والد کے خزانے کا محتاج نہ تھا۔

اس امیر کے خزانے میں علاوہ دیگر رقوم کے چار ہزار قبائے زردوزی دو ہزار بند سفید و بند زر کمر موجود تھے۔

سبحان اللہ' ان امراء نے اس قدر مال جائز و ناجائز ہر طریقے پر جمع کیا اور چھوڑ کر آخرت کا سفر کیا جہاں ان کو اس مال کا حساب دینا ہو گا۔

جن حضرات نے کہ دنیا کی جانب میل نہ کیا اگرچہ بہ ضرورت کچھ اندوختہ بھی کر سکتے تو اس کو دوسروں کے لئے وقف کر دیا۔

عمادالملک کی وفات کے بعد اس کے فرزند ملک اسحاق کو عہدہ و خطاب عمادالملک عطا ہوا۔

دسواں باب

# ملک سید الحجاب

ملک سید الحجاب کا اصل نام معروف تھا اور یہ امیر اور اس کا پدر دونوں افراد حضرت شیخ نظام الدین محبوب الٰہی رحمتہ اللہ علیہ کے مرید تھے۔

معتبر اشخاص نے مورخ عفیف سے بیان کیا کہ جس روز سید الحجاب پیدا ہوا اس کا باپ اسی روز اس کو لے کر حضرت محبوب الٰہی کے حضور میں حاضر ہوا۔

جناب شیخ اس وقت وضو فرما رہے تھے سید الحجاب پر نظر ڈالتے ہی حضرت نے ارشاد فرمایا کہ خواجہ وحید اس معروف دوجہاں و مشہور عالم و عالمیان کو اور قریب لاؤ۔

حضرت کے حکم کی تعمیل کی گئی اور جناب شیخ نے ازراہ شفقت قدرے آب وضو اس فرزند کے منہ میں ڈالا۔

خواجہ وحید کا منشاء یہ تھا کہ حضرت شیخ مولود کا نام رکھیں' چونکہ جناب شیخ کی زبان مبارک سے لفظ معروف نکلا اس خواجہ وحید نے مولود کو اسی نام سے موسوم کیا۔

ملک مذکور بے حد متقی و مرد صالح و دیانت دار تھا۔

اس امیر نے معمولی افراد کی طرح خانہ کعبہ کا حج کیا اور ہمیشہ مثل عقلائے عالم کے مہمات کو طے کرتا تھا۔

یہ امیر عقل و فراست و فضل و کمال میں اپنی نظیر نہ رکھتا تھا اور ہمیشہ دربار شاہی کا بہترین رکن رہا۔

یہ شخص سلطان محمد کے عہد میں عمادالملک کا پیشوا تھا اور عہد فیروز شاہی میں اس کو سید الحجاب کا خطاب عطا ہوا۔

فیروز شاہ باوجود اپنی عقل و دانش کے کارہائے مملکت میں سید الحجاب سے مشورہ کرتا تھا۔

اگر اس امیر سے بادشاہ کسی وجہ سے ناراض ہوتا اور چند روز اپنے حضور میں نہ حاضر ہونے دیتا تو ملک مذکور دونوں وقت درگاہ سلطانی میں بلا ناغہ حاضر ہوتا۔

دو تین روز کے بعد بادشاہ اس کو یاد کرتا اور یہ فرماتا کہ میری گفتگو اور میرے کلام کے رمز و اشارات سوا معروف کے دوسرا شخص نہیں سمجھ سکتا۔

سبحان اللہ' اس امیر کی خیر پرستی کا کیا کہنا جس نے بے شمار اشخاص کو بادشاہ کے پنجہ غضب سے رہائی دلوائی اور اکثر افراد کو اپنی فراست و عقل سے فکر معاش سے آزاد کیا۔

جب کبھی کہ بادشاہ کسی شخص پر ناراض ہوتا اور اس کو برے الفاظ سے یاد کرتا تو سیدالحجاب حتی الامکان اس شخص کے حق میں کلمات سبک کہتا اور اگر اس کو کسی طریقے پر معلوم ہو جاتا کہ بادشاہ اس شخص سے راضی نہ ہو گا تو یہ امیر کلمہ خیر نہ کہہ سکتا تو نہایت ہوشیاری کے ساتھ خاموش رہتا تھا۔

شہر کی تمام خلقت اس امیر کی ممنون احسان تھی۔

اگر ملک مذکور کسی شخص کا ذکر کرنا چاہتا تو عمدہ حیلے و بہانے سے کرتا اور اس شخص کو سرفراز کرتا اور اس کی حاجت بر آری کر دیتا تھا۔

معتبر روایت ہے کہ ایک روز ایک بے نوا فقیر جو بے روزگار تھا ملک مذکور کی خدمت میں حاضر ہوا اور سیدالحجاب سے اپنے درد دل کو بیان کیا۔

اس بے نوا نے عرض کیا کہ میں چند لڑکیوں کا باپ ہوں لیکن نادار و مفلس ہوں' میرے پاس روپیہ نہیں کہ ان کے کارخیر سے سبکدوش ہوں خدا و رسول کے لئے میری دستگیری فرمائیں تاکہ میں اس بار سے نجات حاصل کروں۔

ملک سیدالحجاب نے کہا کہ تم پانچ سیر گندم پاک و صاف کر لو اور اپنی دستار میں لے کر بادشاہ کی گذرگاہ پر کل کھڑے رہو اور خدا کی عنایت و مہربانی کے امیدوار رہو کہ وہ تمہارے حق میں کیا حکم صادر فرماتا ہے۔

اس فقیر نے ایسا ہی کیا اور فیروز شاہ کی سواری کے وقت گندم ہاتھ میں لے کر کھڑا ہوا۔

ملک مذکور کی نظر اس فقیر پر پڑی اور فوراً" اس فقیر کی طرف دوڑا اور گندم اس

کے ہاتھ سے لے کر بادشاہ کے حضور میں پیش کئے اور عرض کیا کہ یہ فقیر کہتا ہے کہ میں نے اس گیہوں کے ہر دانہ پر ایک بار سورہ اخلاص دم کیا ہے اور یہ گندم بادشاہ کے لئے لے کر حاضر ہوا ہوں۔

بادشاہ نے اپنی خوش اعتقادی کی بناء پر جو اس کو فقراء سے حاصل ہے اور ہمیشہ ان کو اپنا پشت پناہ خیال کرتا ہے' سیدالحجاب کے ہاتھ سے گندم لئے اور ان کو آنکھوں سے لگا کر حکم دیا کہ یہ گندم ہمارے مطبخ میں پہنچا دیئے جائیں تاکہ ان سے میرے کھانے کے لئے چپاتیاں پکائی جائیں۔

اس موقع پر ملک مذکور نے عرض کیا کہ یہ شخص چند لڑکیوں کا باپ ہے اور اس کے پاس کچھ نہیں ہے۔

بادشاہ نے حکم دیا کہ شہر کے عشور و زکوٰۃ میں سے ایک تنکہ روزانہ اس شخص کے لئے مقرر کیا جائے۔

غرض کہ سیدالحجاب اس صفات کا امیر تھا کہ اس نے اکثر افراد کو بادشاہ سے جاگیریں دلوا دیں اور بعض کی مدد معاش مقرر کرائی۔

مختصر یہ کہ ملک مذکور ایسا عالی صفات ندیم دوسرا مشکل سے دستیاب ہو سکتا ہے۔

یہ امیر بادشاہ پر اس قدر حاوی ہو گیا تھا کہ جو یہ کہتا بادشاہ اس کی بات کو پسند کرتا تھا اور اس قدر بادشاہ کا مزاج شناس تھا کہ اس کی ہر گفتگو بادشاہ کی مرضی کے موافق ہوتی تھی۔

سبحان اللہ سیدالحجاب کی عمدہ خصائل کا کیا ذکر کیا جائے کہ جو شخص ایک مرتبہ بھی اس امیر کے حضور میں حاضر ہوا اور اس کو اپنی حاجت برآری کا وسیلہ بنایا وہ اپنے مقاصد میں کامیاب ہوا۔

ملک مذکور حاجت مندوں سے ان کی حاجت برآری کے بعد بطور شکرانہ کچھ وصول کرتا تھا اور بادشاہ اس امر سے آگاہ ہو کر کچھ نہ کہتا تھا اور خاموش رہتا تھا۔

ملک مذکور دربار سے واپس ہو کر اپنے مکان آتا اور عبادت الٰہی میں مشغول ہوتا۔

اوقات دربار کے بعد یہ امیر کتب تفاسیر کے مطالعہ میں اپنا وقت صرف کرتا تھا اور ہمیشہ غذا و لباس کے بارے میں بے حد احتیاط کرتا تھا اور شب و روز اس امر میں سعی

بلیغ کرتا تھا کہ وجہ معاش میں کوئی خرابی نہ واقع ہو۔

اگرچہ یہ مسلمہ ہے کہ لقمہ حلال دنیا میں کم میسر آتا ہے لیکن علمائے شریعت و ارباب طریقت نے فرمایا ہے کہ قرض حسنہ سے لقمہ حلال دستیاب ہو سکتا ہے۔

ملک سیدالحجاب ہمیشہ قرض حسنہ سے وجہ معاش کی ضروریات کو پورا کرتا اور غیر مشروع لباس سے قطعاً پرہیز کرتا۔

یہ امیر تمام پسندیدہ صفات و خصائل کا مجموعہ تھا اور ارکان فیروز شاہی سے مزاح کرتا اور ضحک انگیز گفتگو کر کے ہر شخص کو خوش کرتا تھا۔

فیروز شاہ کو سیدالحجاب کے کلمات ظرافت بے حد پسند آتے اور بے شمار افراد کو جن پر بادشاہ غیض و غضب کرتا سیدالحجاب اپنی ظرافت و خوش طبعی سے بادشاہ کو ان سے بار دگر خوش کرا دیتا تھا۔

اس امیر نے تمام چہل سالہ دور حکومت میں بادشاہ کی مصاحبت کے فرائض بخوبی انجام دیئے اور بادشاہ سے قبل وفات پائی۔

## آج

ایڈیٹر: اجمل کمال

316 مدینہ سٹی مال۔ عبداللہ ہارون روڈ' صدر کراچی 74400

☆

کتابی سلسلہ

## دنیازاد

مدیر: ڈاکٹر آصف فرخی

155/B بلاک نمبر5 گلشن اقبال' کراچی

☆

ماہنامہ **بدلتی دنیا** کراچی

ایڈیٹر: ہدایت حسین' جوائنٹ ایڈیٹر: پروفیسر ریاض صدیقی

رابطہ آفس: 513 یونی شاپنگ سینٹر عبداللہ ہارون روڈ صدر' کراچی

☆

## سنگت

چیف ایڈیٹر: عبداللہ جان جمالدینی

اسسٹنٹ ایڈیٹر: شاہ محمد مری

مری لیب۔ فاطمہ جناح روڈ' کوئٹہ

☆

## مزدور جدوجہد

ایڈیٹر: شعیب بھٹی

جدوجہد سینٹر۔ 40 ایبٹ روڈ' لاہور

☆

## جفاکش

ایڈیٹر: توقیر چغتائی

رمپا پلازہ- ایم اے جناح روڈ، کراچی

☆

## عوامی منشور

چیف ایڈیٹر: طفیل عباس

ایڈیٹر: ذکی عباس

261-C/II سینٹرل کمرشل ایریا

طارق روڈ پی ای سی ایچ ایس، کراچی

☆

## طبقاتی جدوجہد

ایڈیٹر: منظور احمد

105 منگل مینشن سیکنڈ فلور رائل پارک

لکشمی چوک، لاہور- فون: 6316214

☆

### ماہانہ ادبی اخبار روداد

نگران اعزازی: ڈاکٹر انعام الحق جاوید

734- اسٹریٹ 102، G-9/4 اسلام آباد

فون: 252899

☆

## ماہنامہ نوائے انسان

مدیر : شیراز راج

2- گارڈن بلاک گارڈن ٹاؤن لاہور

زیر اہتمام : ڈیموکریٹک کمیشن فار ہیومن ڈویلپمنٹ

فون : 5869042-5864926

☆

## ماہنامہ سوشلسٹ کراچی

زیر ادارت : زین العابدین' ریاض احمد' محمد عامر

سرتاج خاں' محمد ندیم' امام شامل' ہارون خالد

پتہ : پی او بکس نمبر 8404 کراچی

☆

## تحریر

علمی و ادبی کتابی سلسلہ

ترتیب : رفیق احمد نقش

پیشکش : ڈاکٹر محمد یوسف میمن

زیر اہتمام : 115-116 جمنا داس کالونی میرپور خاص

رابطہ کے لئے : A-87 بلاک این شمالی ناظم آباد' کراچی

☆

سہ ماہی ''تاریخ'' پاکستان کا واحد علمی جرنل ہے کہ جو سماجی علوم پر تحقیقی مضامین چھاپتا ہے- اس کے علاوہ تحقیق کے نئے زاویے کے عنوان سے ان کتابوں پر تبصرہ ہوتا ہے کہ جنہوں نے سماجی علوم میں کوئی نیا نقطہ نظر دیا ہو- بنیادی ماخذ کے عنوان سے عہد وسطیٰ کی تاریخ کے اردو ترجمے پیش کئے جاتے ہیں- اگر آپ اور آپ کے احباب اس کے خریدار بننا چاہیں تو مندرجہ فارم پُر کر کے اس کے ہمراہ ایک سال یا دو سال کا چندہ بذریعہ منی آرڈر یا ڈرافٹ کی شکل میں ارسال کردیں-

نام : ______________________

پتہ : ______________________

______________________

چندہ برائے ایک سال مبلغ -/400روپے بیرون ممالک سالانہ -/2000روپے

**فکشن ہاؤس**

18- مزنگ روڈ لاہور

فون : 7249218-7237430

ای میل : lena@brain.net.pk